

N.S. a.XLVI n. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 1993

SICVLORVM GYMNASIVM

**RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA**

**Numero speciale per i 50 anni
dalla fondazione della Rivista: 1941-1991**



TOMO II (1993)

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA
1993**

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Proff. † ROSARIO ANASTASI, FRANCESCO BRANCIFORTI, GIUSEPPE GIARRIZZO, PAOLO MANGANARO
NICOLA MINEO, SALVATORE PRICOCO, FRANCESCO ROMANO, MARIA DORA SPADARO

Redazione:

ANTONINO MILAZZO

N.S. a.XLV nn. 1-2

Gennaio-Dicembre 1992

S O M M A R I O

TOMO I (1992)

G. Giarrizzo, <i>La 'mia' Facoltà di Lettere</i>	pag. I
G. Dolei, <i>Francesco Delbono (1931-1993)</i>	» XIV

FILOLOGIA CLASSICA

M. Morani, <i>Divagazioni su Eschilo, 'Eumenidi' 188</i>	» 5
G. Basta Donzelli, <i>Il sinecismo degli 'Uccelli'. Aristoph. Aves</i> <i>172</i>	» 11
G. Salanitro, <i>Pindaro ed Orazio</i>	» 19
G. Giangrande, <i>Callimaco, l'eco e la critica testuale</i>	» 21
F. Bellandi, <i>'Flumina nectaris ibant'. (Età dell'oro, 'frugalitas'</i> <i>e cuccagna nelle 'Metamorfosi' di Ovidio)</i>	» 29
F. Corsaro, <i>Sulla ridefinizione properziana di Tarpeia (Prop.</i> <i>IV, 4)</i>	» 43
R. M. D'Angelo, <i>Un esempio di 'vera laus' (Rutilio Lupo 1,13)</i>	» 67
A. M. Milazzo, <i>Σύντονος χαρακτήρ e 'Ανειμένος χαρακτήρ</i> <i>nella teoria retorica tardo-antica</i>	» 71
G. Spadaro, <i>Sul prototipo della 'Cronaca di Morea'</i>	» 89

ARCHEOLOGIA

V. La Rosa, <i>L'ospitalità dei re di Sicilia: il sicano Kokalos ed</i> <i>il siculo Hyblon</i>	» 105
S. Lagona, <i>Centro indigeno ellenizzato a Raffe di Mussomeli</i>	» 107

SICVLORVM GYMNASIVM
XLVI (1993)



TOMO II (1993)

LINGUISTICA

ATLANTE LINGUISTICO INGLESE ELABORATO AL COMPUTER *

Dal momento che le carte incluse in questo atlante (Viereck et al. 1991) si basano sul *Survey of English Dialects* comincerò col presentare brevemente il *Survey* stesso. Passerò poi ad esporre alcuni dei problemi incontrati nella computerizzazione dei dati linguistici. Un terzo capitolo si intitola "Quali sono le caratteristiche peculiari di questo atlante?" A mo' di conclusione, presenterò una descrizione dettagliata di una delle carte.

Il Survey of English Dialects: una breve presentazione

Le carte qui presentate si basano sui dati raccolti per il *Survey of English Dialects* [SED]. L'obiettivo del SED era stato di registrare la forma più antica della parlata dialettale considerandola come la più adatta a illustrare lo sviluppo storico della lingua. Ora, dal momento che questo strato storico era da ricercarsi nelle aree rurali e fra i contadini più anziani, il questionario del SED fu inviato innanzi tutto a queste persone.

Il questionario, che comprende nell'insieme 1.326 domande, è suddiviso nelle seguenti nove sezioni o "books": I. Il podere; II. L'agricoltura; III. Gli animali; IV. La natura; V. La casa e il lavoro domestico; VI. Il corpo umano; VII. I numeri, il tempo e le stagioni; VIII. Le attività sociali e IX. Il ceto sociale, le azioni e le relazioni. La sfera degli argomenti è pertanto piuttosto ristretta e le domande sono formulate per intero così da permettere l'esatto paragone delle risposte date.

* Testo di una conferenza tenuta (in lingua inglese) all'Università di Catania in data del 12 giugno 1992. Si è mantenuta la struttura originale della conferenza e non vi sono state aggiunte note. Il Dr. Carlo Milan dell'Università di Bamberg ha gentilmente accettato di tradurre il testo in italiano. Gliene sono molto riconoscente. Desidero esprimere anche i miei ringraziamenti al Prof. Fisiak per avermi permesso di pubblicare qui la carta M1 in forma fortemente ridotta.

Il lavoro di ricerca sul campo è stato compiuto in ciascun punto di una rete di 313 località sparse su tutto il territorio inglese, specie nei villaggi con una popolazione piuttosto stabile di 400-500 persone. In ciascuna delle località considerate il questionario è stato presentato una volta sola, di solito a più di un informatore. La lettura delle 1.326 domande formulate per intero e la stesura di una risposta pertinente comportava però circa diciotto ore di duro lavoro, e si comprende bene quindi che solo pochi informatori abbiano voluto dedicare tanto del loro tempo a questa indagine. In tre località furono intervistati sei informatori, e in due ne furono intervistati sette — un numero senza dubbio eccessivo. In media risposero al questionario tre informatori per ogni località. Furono intervistati in tutto 955 informatori. Dei 922 informatori che avevano specificato la loro occupazione, 16 facevano parte della classe media, contandovi anche i negozianti e i non addetti ad attività manuali in genere. Essi rappresentano l'1,7% del totale. 118 degli informatori erano donne, il che corrisponde a una percentuale del 12,3%. Per quanto riguarda l'età, un solo informatore (il che equivale allo 0,1%) aveva meno di 30 anni e 27 (il 2,8%) erano di età compresa tra i 30 e i 60 anni, mentre i restanti 927 (97,15%) avevano già superato i 60 anni. Ne deriva che i dati raccolti nel SED non permettono di studiare in modo sistematico le variazioni dovute all'età, al sesso e allo stato sociale. Si è rinunciato quindi alla codificazione di tali variabili.

Tra il 1962 e il 1971, Harold Orton e una équipe di collaboratori pubblicarono il *Basic Material* in quattro volumi, ciascuno dedicato a una determinata regione e suddiviso in tre parti. Le risposte degli informatori vi sono presentate in stretta trascrizione fonetica e in liste numerate, accompagnate sia dai numeri corrispondenti alle domande del questionario sia da un codice relativo tanto alla contea quanto alla singola località della contea considerata. Si è fatto uso inoltre di parole chiave per le risposte relative a ciascuna unità del questionario in scrittura normale.

Problemi relativi alla computerizzazione dei dati linguistici

Nel nostro atlante non intendiamo occuparci di fonetica. Una tale scelta, pertanto, comporta l'inevitabile esclusione di certi problemi che alcuni troveranno senza dubbio deplorabile. Gli scopi che ci siamo prefissi hanno indubbiamente esercitato un certo qual influsso sui procedimenti di elaborazione dei dati al computer. Dal momento che avevamo previsto sia una quantificazione dei dati sia un lessico, avremmo dovuto in ogni caso trasformare il sistema di scrittura fonetica nel sistema di scrittura normale. Ed

è stato proprio nel passaggio dalla pronuncia alla scrittura che abbiamo incontrato le difficoltà maggiori. Un problema, questo, che a quanto sembra non permette una soluzione valida in assoluto. Quindi, poiché un nuovo sistema di scrittura può creare ulteriori ostacoli, è meglio non “inventare” nuove grafie, come succede non di rado, ad esempio nell’ambito della trascrizione dei dialetti, ma piuttosto ricorrere a quelle già esistenti. I segni grafici usati in questo lavoro corrispondono così quasi del tutto ai segni grafici indicati in testa a ciascun gruppo di lemmi (trascritti foneticamente) subordinato a una parola-titolo nei rispettivi volumi del SED o anche alle prime forme di grafia che Wright usò per alcuni lemmi principali del suo *English Dialect Dictionary* [EDD] (1898-1905). Questa corrispondenza risulta, naturalmente, solo laddove sono presenti gli stessi concetti, ed essa comporta l’ulteriore vantaggio di un più facile paragone con le distribuzioni precedenti. Che a volte, però, le trascrizioni differiscano in entrambe le fonti è dimostrato dalla domanda 1.8.3: *swingle-tree* [bilancino di carrozza], dove una risposta [’weitri:] è trascritta *weigh-tree* dai compilatori del SED, mentre Wright ha *waytree*. Noi seguiamo qui il SED perché la sua forma suggerisce meglio l’idea di equilibrio. Altre volte, invece, ci siamo attenuti all’*Oxford English Dictionary* [OED]. Un chiaro esempio è dato dalla carta L25: *Potatoes* [patate]. Gli autori del SED hanno subordinato alla voce *potatoes* tutte quelle forme che presentavano l’omissione della sillaba atona. Una registrazione cartografica di queste forme avrebbe avuto infatti poco senso. L’EDD presenta due voci principali, *tatie* e *potato*, subordinando, ad esempio, *pratey* a *potato*. Solo l’OED differenzia tra *tatie* e *tater* nei lemmi principali e riporta la forma anglo-irlandese *pratye* come specifica sottoforma di *potato*. Con *praties*, presente nel Lancashire nella zona intorno a Liverpool, la connessione con l’irlandese viene ad essere chiaramente evidenziata su questa carta — un fatto di rilievo, questo, che sarebbe rimasto altrimenti inosservato.

Si è dimostrato a più riprese che il materiale del SED non è tale da permettere una fonemizzazione completa. Le difficoltà maggiori risiedono all’interno della gamma vocalica e riguardano principalmente l’identità dei lessemi. Anche gli autori del SED e del *Linguistic Atlas of England* [LAE] (Orton, Sanderson, Widdowson 1978) non si sono trovati sempre d’accordo sul grado di differenziazione dei lessemi o, detto in altre parole, sui casi in cui era necessario tirare una linea di demarcazione fra lessemi autonomi e varianti fonetiche. Con la forma di scrittura da loro adottata nel LAE, Orton, Sanderson e Widdowson (1978) si avvicinano in molti casi più degli altri alla pronuncia degli informatori. D’altra parte, però, nel LAE si tro-

vano anche eccessive deviazioni dalle effettive risposte date dagli informatori. La carta S8, ad esempio, presenta solo *on* in *on Friday week* e *(a) week on Friday*. Nella maggior parte delle risposte, invece, *on* è ridotto ad *a* (*(a) week a Friday* e *a Friday week*), un fatto che sebbene sia attestato nell'EDD di Wright (s.v. 'a', VIII. *prep.*) viene ad essere così occultato dal LAE proprio in una carta che tratta delle variazioni in campo preposizionale. Inoltre, le trascrizioni del LAE *didno' do* (sulla carta S9: *I didn't do*) e *du-sno'/dunno'* (sulla carta M37: *he doesn't*) suggeriscono erroneamente l'omissione di una *t*. Nel nostro atlante lo schwa in posizione finale preceduto da una *n* è reso come *na*, una negazione tipica delle West Midlands usata encliticamente coi verbi (cfr. anche l'EDD di Wright, s.v. 'na').

Sulla carta per *yeast* [lievito] di questo atlante (L47), *east* e *yeast* vengono considerati lessemi diversi, lo stesso vale per *stithy* e *stiddy* sulla carta per *anvil* [incudine] (L20). Nella loro *Word Geography* del 1975 Orton e Wright non fanno invece distinzione riportando soltanto *stithy* e *yeast*. Una distinzione viene invece fatta da Joseph Wright nel suo dizionario dialettale a proposito di *stithy* e *stiddy*, mentre d'altro canto egli riporta solo *east* e omette giustamente l'inglese standard *yeast*. Una simile (ingiustificata) semplificazione si trova sulla carta di Orton e Wright per *gander* [papeiro], valendo nell'estremità settentrionale dell'Inghilterra la forma *gainer* e non *gander* (cfr. carta L41). *Gainer* risulta anche come parola-titolo nel dizionario dialettale di Joseph Wright.

Da un punto di vista diacronico dell'inglese si incontrano qui e là forme che rendono il problema ancor più complicato di quanto abbiamo visto sopra: si tratta di forme che all'inizio erano semplici varianti fonetiche ma che ora sono invece largamente differenziate nell'uso: chiari esempi ne sono *band*, *bond* e *bend*.

Noi abbiamo cercato di evitare, nel modo più sistematico possibile, tanto una differenziazione in eccesso quanto una differenziazione in difetto dei dati linguistici esaminati. Come ben evidenziano gli esempi sopra riportati, è inevitabile che in questo campo ci sia uno scontro di opinioni. Di aiuto non risulta qui neppure il procedimento spesso eclettico nel valutare le varianti di forma da parte degli autori del SED.

Abbiamo incontrato, però, anche problemi di altra natura. A volte, ad esempio, è stato necessario aggiungere una nuova domanda o dividerne una già esistente poiché si era riscontrato che il testo originale aveva confuso e disorientato gli informatori (cfr. I.10.1). Con la conseguenza, ovviamente, che le risposte risultano incomplete. In altri pochi casi, inoltre, la divisione di una domanda non venne esplicitamente contrassegnata in tutti i

volumi regionali (cfr. I.4.1), da cui deriva che è impossibile, almeno nella parte iniziale, paragonare fra di loro i risultati ottenuti. Grazie all'ausilio del computer, comunque, tali incongruenze possono essere sistematicamente individuate e opportunamente corrette.

Quali sono le caratteristiche peculiari di questo atlante?

Questo atlante comprende 169 carte computerizzate a simboli che rappresentano diversi tipi di variazione linguistica. Esse mettono in chiara luce le potenzialità del computer nel campo della cartografia linguistica. Noi siamo dell'avviso che queste carte siano superiori alle altre carte lessicali, morfologiche e sintattiche basate sui dati del SED precedentemente pubblicate sia per la mole di informazioni che esse contengono sia per il modo in cui esse le presentano. Particolarmente significativo rivestono soprattutto i punti seguenti:

I simboli permettono di indicare zone di transizione linguisticamente significative mentre invece le isoglosse, così come sono usate nel *Word Geography* di Orton e Wright e nel LAE, tendono a suggerire confini linguistici laddove in realtà non ce ne sono. Sebbene sia vero che "il metodo delle isoglosse resti una delle tecniche più usate nella cartografia linguistica" (Sanderson e Widdowson 1985, 34), questo metodo presenta purtroppo svantaggi così decisivi che non possono essere controbilanciati neppure dalle innovazioni cartografiche adottate da Orton/Wright e applicate nel LAE. A pagina 4 dell'introduzione al LAE si legge infatti: "Nel presentare le carte interpretative è necessario a volte decidere arbitrariamente dove le isoglosse. Harold Orton fu solito, *anche se con qualche eccezione* [sottolineato da me], mettere in chiara evidenza le forme più antiche o quelle che si erano molto allontanate dall'inglese standard; e i suoi collaboratori hanno cercato di seguire lo stesso metodo al momento di trasformare le bozze nei disegni definitivi". Speitel (1969, 54f.) commenta, senza peraltro sorprenderci molto: "Ho cercato per prima cosa di dare un'idea della situazione reale mostrando sulla carta l'insieme delle isoglosse, ma i disegni erano incompleti e da allora ho cambiato opinione sul percorso di molte linee", mentre Francis (1983, 3-5) annota che l'importante isoglossa *pail/bucket* [secchio] tracciata da Kurath (1949) nella parte orientale degli Stati Uniti potrebbe delimitare, con la stessa giustificazione, un'area diversa.

Le nostre carte hanno carattere documentario. Esse mostrano quali concetti sono vivi nel territorio inglese e documentano con precisione nelle legende quali parole, quali forme etc. formano gruppo comune, e laddove

si subordinano più concetti a uno stesso simbolo, essi ci dicono esattamente quali singoli concetti sono subordinati a un determinato simbolo e quali invece non sono stati trascritti, e infine dove sono stati registrati. Per contro, la carta relativa a *dig* [scavo] nel *Word Geography* di Orton e Wright, tanto per fare un esempio, mostra solo le distribuzioni areali di *delve* e *grave* nella parte più settentrionale dell'Inghilterra. La parte di gran lunga più grande dell'Inghilterra viene lasciata in bianco e il lettore dovrebbe consultare i volumi del *Basic Material* per capirne il perché. Il LAE contiene carte come quella per *anything* [qualsiasi cosa] (L44), e anche qui alcune aree dell'Inghilterra sono lasciate in bianco, ma non, come nel caso precedente, perché alcune risposte registrate non furono trascritte sulla carta per i motivi già esposti, bensì perché i raccoglitori non ottennero alcuna risposta da parte degli informatori. In questi casi le nostre carte presentano il simbolo "no response" [nessuna risposta]. Il carattere documentario delle legende permette inoltre agli utenti di tracciare con facilità le loro proprie carte qualora essi desiderino mettere in particolare evidenza aspetti diversi della ricerca o accertarsi immediatamente se una determinata carta contiene informazioni interessanti anche in contesti diversi. Salta all'occhio, ad esempio, l'uso riflessivo di *play* nel Lancashire e nel Derbyshire sulla carta L64: *To play*, altrettenato dicasi dell'uso riflessivo di *them*. Alla domanda con il testo: "*In their holidays some children like to work, but most like to...*" [Nel corso delle vacanze ad alcuni bambini piace lavorare, ma la maggior parte preferisce invece ...] furono date le risposte *play/play themselves/play them*. Un altro interessante esempio è dato dalla parziale conservazione della desinenza plurale *-en* nelle forme verbali del presente all'interno delle due aree suddette: *they play(e)n* (documentato nel materiale supplementare).

Di particolare importanza nelle nostre carte è l'integrazione delle qualifiche degli informatori e dei raccoglitori nel sistema di simbolizzazione. Il nostro sistema permette anche di indicare le informazioni di più di una categoria con un solo simbolo. È la prima volta che si è realizzato un tale sistema di informazione su di una carta, e questo ci sembra un importante passo avanti. Fra i dati del SED, le "etichette" che indicano lo stato sociale, e che si riferiscono quindi anche alle diverse pronunzie di una stessa parola, presentano un altro grado di frequenza nonché di coerenza. Nei materiali pubblicati le loro serie sono più ricche che nel nostro lavoro. Noi abbiamo infatti ridotto alquanto le categorie sussumendo ad esempio "old" [vecchio], "older" [più vecchio] e "very old" [molto vecchio] in "older", che è stata la qualifica di gran lunga più frequente attribuita nel campo dell'e-

tà. Nel gruppo delle alternative fra “more modern” [più moderno], “more recent” [più recente] e “very modern” [molto moderno] tutte e tre le forme sono state sussunte sotto la più frequente categoria “modern”. Di solito gli informatori sono perfettamente consci dei cambiamenti in atto.

Come ben mostra la legenda, noi distinguiamo nelle carte sette diversi gruppi di qualifiche fornite dagli informatori e dai raccoglitori. I primi due gruppi si riferiscono alla frequenza d'uso di una forma o di una parola. E anche qui i concetti più frequentemente usati, cioè “usually” [usuale] e “familiarily” [familiare] da una parte e “rare” [raro], “occasionally” [occasionale] e “less common” [meno comune] dall'altra, costituiscono le due categorie fondamentali.

Un concetto caratterizzato da una frequenza piuttosto alta è “preferred” [preferito]. Un fatto, questo, piuttosto difficile da spiegare, dal momento che le ragioni per cui una parola può essere preferita ad un'altra sono molto varie. Il giudizio di un informatore può ad esempio basarsi sulla norma della lingua standard oppure su quella di un dialetto. Sulla carta *anvil*, per esempio, gli informatori hanno preferito senza eccezione alcuna il termine dialettale *stiddy* sebbene essi fossero nella stessa misura consapevoli del fatto che questa forma era la più antica e la meno usata, e che veniva ripetutamente ottenuta solo sotto pressione o sotto suggerimento. Non c'è dubbio che il prestito scandinavo *stiddy* sia destinato ad essere completamente soppiantato dal termine dell'inglese standard *anvil*, e che il passaggio di forma si compirà più rapidamente nella parte settentrionale dell'Humber che nel Lincolnshire, regione, questa, che per molti aspetti sembra costituire un'area di maggiore stabilità per i relitti. Inoltre, le carte per *anvil* e *gander* mostrano che è necessario distinguere diversi gradi di concorrenza delle parole — in questo caso tra le parole di origine scandinava e quelle di origine locale. Di un certo interesse è anche l'informazione che una determinata parola non è stata ottenuta direttamente nel corso dell'inchiesta, bensì è stata annotata dal raccoglitore a partire dal colloquio avuto con l'informatore. Questa è la sola caratteristica fra quelle fin qui menzionate presa in considerazione da Orton: “In quanto relativamente libero dall'artificiosità tipica della situazione dell'intervista, questo materiale raccolto in modo non sistematico risulta soprattutto utile a confermare, integrare, ampliare e anche contraddire l'evidenza delle risposte stesse” (*Introduction*, 1962, 18). Sulla carta *anvil* è stato così aggiunto un solo esempio di *stiddy* — un esempio che ben si colloca nel quadro d'insieme.

A questo punto è però opportuno dire qualche parola sulla simbolizzazione. I principi di base sono i seguenti: quanto più grande è il numero dei

simboli uguali tanto più estesa risulta l'area coperta da questi simboli e tanto più semplici sono i simboli — esclusivamente geometrici — utilizzati. E quanto più rara è la risposta, tanto più “complesso” o “insolito” è il simbolo. I contrasti, inoltre, vengono messi in rilievo attraverso la diversa grandezza dei simboli, anche se d'altronde il complicato procedimento di pubblicazione delle carte ha imposto certi limiti per quanto riguarda il rimpicciolimento dei simboli, ad esempio di quelli che indicano lo status sociale, un rimpicciolimento che potrà essere protratto solo fino al punto da poter ancora identificare chiaramente il simbolo in questione. In via di massima, i simboli delle forme non standard sono più grandi e così più facilmente visibili. In alcuni casi e per ragioni varie, tuttavia, abbiamo preferito allontanarci da questi criteri di base. È possibile infatti che più di una singola risposta registrata sulla carta appartenga all'inglese standard (vedi, ad esempio, le carte S8 *that* e S9 *who*), oppure che la forma non standard venga usata più frequentemente di quella standard e presenti quindi il simbolo più semplice e più piccolo (come sulla carta S2 *Have you got toothache?* laddove *the toothache* è più frequente), o anche che i cambiamenti siano dovuti al fatto che, su carte diverse, la stessa risposta, presentandosi con una frequenza diversa, sia stata contrassegnata con lo stesso simbolo (confronta, ad esempio, le distribuzioni di *got* e di *have got* sulle carte S18 *Have you got toothache?* e S19 *We have got*). Sebbene avessimo la possibilità di utilizzare i simboli più disparati, abbiamo deciso di limitarne il numero a una dozzina per tutto l'atlante. Da tale scelta discende però anche che i simboli differenziano chiaramente le risposte, anche quelle in relazione fra loro. Alcune prove e riprove compiute sulla stessa carta, e in primo luogo sulla legenda, ci hanno persuaso che l'uso di un gran numero di simboli aventi fra di loro solo piccole differenze, benché utile ad indicare le relazioni esistenti tra le risposte, risultava troppo fastidioso per la vista. L'informazione relativa al diverso stato sociale integrata nella simbolizzazione ci ha fornito un'ulteriore conferma della giustezza del procedimento da noi seguito.

Le parole-titolo scelte per questo atlante rientrano in due gruppi: l'uno riguarda quelle carte che erano già state pubblicate precedentemente, l'altro, invece, quelle pubblicate qui per la prima volta. Dal momento che le nostre carte sono tutte così diverse da quelle del SED precedentemente pubblicate, abbiamo esplicitamente incluso alcune carte del primo gruppo per poter eseguire dei confronti fra il nostro sistema e quello del SED. D'altro canto, un buon numero delle parole-titolo del SED sono pubblicate qui per la prima volta in forma di carta linguistica. Particolare rilievo meritano le

carte sintattiche, le quali mostrano chiaramente che il SED contiene una quantità di informazioni sulla sintassi molto più grande di quanto si sia creduto finora.

Il nostro metodo di computerizzazione ha richiesto una certa quantità di interpretazioni dei dati, lo stesso vale anche per la nostra trascrizione dei dati sulle carte. Un terzo passo consisterebbe nel considerare i dati in una prospettiva più ampia e di aggiungere all'interpretazione una dimensione in primo luogo diacronica.

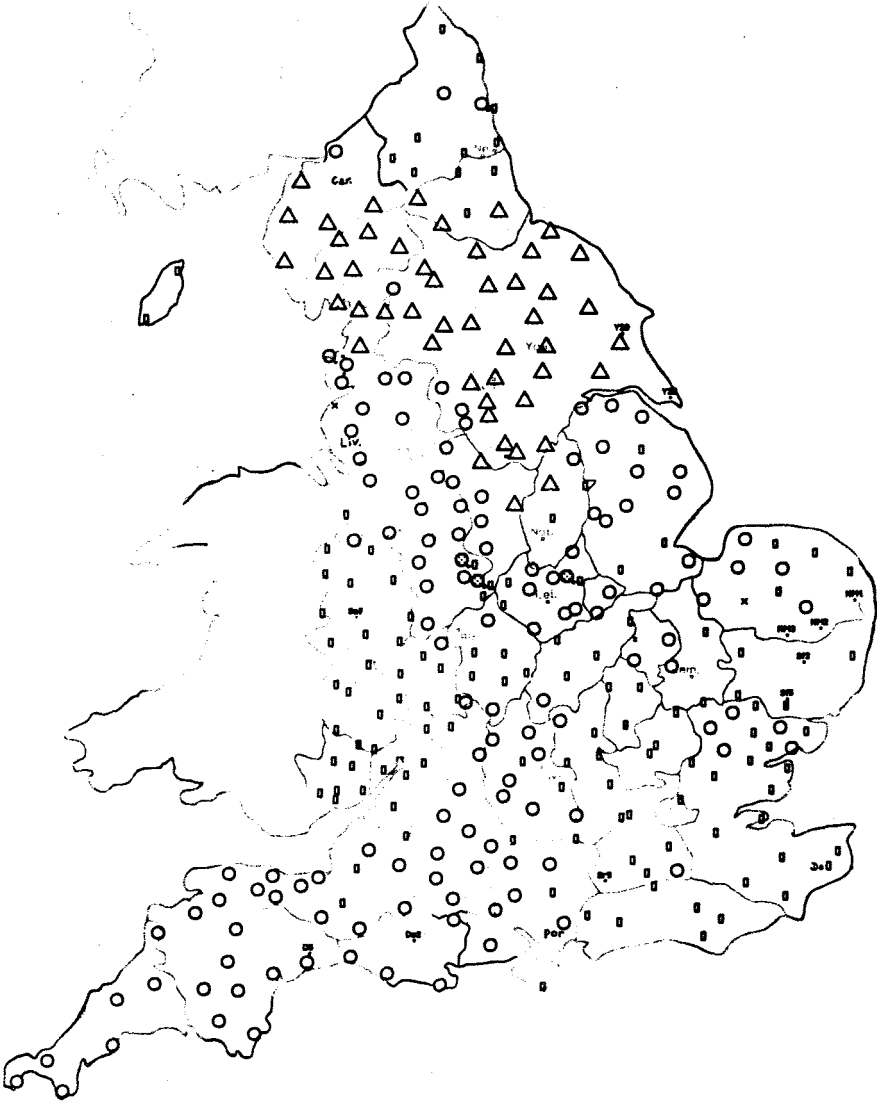
Vorrei ora illustrare questo terzo passo servendomi della carta M1 "In the oven" [nel forno].

Questa carta mostra la distribuzione di tre realizzazioni dell'articolo determinativo (davanti a un sostantivo che inizia per vocale). I tre tipi sono i seguenti: la forma completa *the* e due allomorfi con la vocale elisa, precisamente *th'* e *t'*. La carta presenta una struttura molto chiara.

La forma dello S(tandard) E(nglish) *the* si è sviluppata a partire dalla forma invariabile dell'E(arly) M(iddle) E(nglish) *þe*, che, a sua volta, si pensa abbia avuto origine dalla prima persona del nominativo singolare maschile del dimostrativo *se* dell'O(ld) E(nglish). Nel L(ate) O(ld) E(nglish) la *s*- fu resa in modo del tutto uguale alla *þ*- degli altri casi. Si ritiene che in posizione iniziale la *π*- sia stata sorda nell'OE. In posizione iniziale, le fricative sorde — e quindi, come è lecito supporre, anche la /θ/ — si sono trasformate in sonore in tutti i dialetti a partire dai primi del XIV secolo in tutto il Sud, nelle Midlands sud-occidentali e in gran parte di quelle centrali e orientali (cfr. Dietz 1990). Si tratta di un fenomeno ben noto e di grande interesse sul quale si è scritto molto. A partire dalla metà del XIV secolo, l'area in cui avvenne questa sonorizzazione iniziò gradualmente a restringersi.

Poiché manca qualsiasi testimonianza diretta di scrittura nel caso della /θ/ — al contrario delle altre fricative —, l'unica prova disponibile per la sonorità della /θ/ in posizione iniziale è quella fornita dai dialetti moderni — fatta eccezione, naturalmente, per i lessemi di cui stiamo parlando qui, cioè l'articolo determinativo e i lessemi ad esso connessi.

Ora, se da un lato la sonorità iniziò a estinguersi nello StE, essa si conservò invece nell'articolo determinativo e in certi pronomi, congiunzioni e avverbi. E qui dobbiamo chiedercene il perché. Per me la risposta sta nella frequenza. Witold Mańczak (1987) spiega molte cose con la frequenza, forse troppe, come ho cercato di mostrare altrove (Viereck 1989), ma il suo punto di vista qui risulta convincente. Secondo il lessico di frequenza di Thorndike e Lorge (1944), *the* è di gran lunga la parola più frequen-



M1: V.6.6 In the oven

Map 1 b

Where do you bake the bread?

O In the oven:
 Nb3Nb4
 Cu1
 La5La6La7La8
 Le9La11Le12Le13
 Le14
 Y5,Y21,Y29,Y30
 Ch1,Ch2,Ch3,Ch5
 Ch6
 Db1Db3Db4,Db6
 Db7
 Ni1
 L1L2L3L4L6L7
 L8L9L10L11L14
 L15
 Si1Si2,Si3,Si4,Si5
 Si8¹,Si7,Si8,Si9¹
 Si11
 Le11Le12Le13,Le15
 Le18¹,Le18,Le19
 Le19
 R1,R2
 Wo1Wo7
 We1We7
 NiH5
 Hu1Hu2
 C2
 Ni1Ni4,Ni9,Ni7,Ni10
 Gi5
 O1,O2,O3,O6
 Bk1
 Ess3,Ess4,Ess6
 Ess8,Ess10
 So2,So4,So5,So6
 So7,So8,So9,So11
 So12,So13
 W1,W2,W3,W4,W5
 W6,W7,W8,W9
 Bk1,Bk2,Bk3
 Sr4
 Co1Co2Co3,Co4
 Co5,Co6,Co1
 O1O2,O3O4,O5,O6
 O7,O8,O9,O10,O11
 Do1Do3,Do4,Do5
 Ha1Ha2,Ha3,Ha5
 Ha6
 9 In the oven:
 Nb1Nb2,Nb4Nb5
 Nb6,Nb7,Nb8,Nb9
 Du1,Du2,Du4
 Ch4
 Ni3,Ni4
 L5L12L13
 Se1,Se2,Se3,Se4

Se5,Se6,Se8,Se9
 Se10,Se11
 Si8,Si9,Si10
 Le14,Le18,Le17
 He1,He2,He3,He4
 He5,He6,He7
 Wo2,Wo3,Wo4,Wo5
 Wo6
 We2,We3,We4,We5
 We6
 NiH1,NiH2,NiH3,NiH4
 C1
 Ni2,Ni3,Ni6,Ni9
 Si1,Si3,Si4,Si5¹
 Mon1,Mon2,Mon3
 Mon4,Mon5,Mon6
 Mon7
 Gl1,Gl2,Gl3,Gl4,Gl6
 Gl7
 O4,O5
 Bk2,Bk3,Bk4,Bk5
 Bk6
 Bd1,Bd2,Bd3¹
 Hr1,Hr2,Hr3
 Ess1,Ess2,Ess5,Ess7
 Ess9,Ess11,Ess12
 Ess13,Ess14,Ess15
 Mx1,Mx2
 So1,So3,So10
 Bk4,Bk5
 Sr1,Sr2,Sr3
 K1,K2,K3,K4,K5,K6
 K7
 He4,He7
 Sr1,Sr2,Sr3,Sr4
 Sr5,Sr6
 Han1,Han2

Δ In the oven:
 Cu2,Cu3,Cu4,Cu5
 Cu6
 Du3,Du5,Du6
 We1,We2,We3,We4
 Le11,Le12,Le13,Le4
 Y1,Y2,Y3,Y4,Y6,Y7
 Y8,Y9,Y10,Y11,Y12
 Y13,Y14,Y15,Y16
 Y17,Y18,Y20,Y22
 Y23,Y24,Y25,Y26
 Y27,Y31,Y32,Y33
 Y34
 Db2,Db5
 Ni2

Δ Info the oven: Y18
 In oven:
 Y20,Y28

Do2
 In the brick-oven:
 Se7
 Ni13
 Si2
 Sr5
 In the wall-oven: Ni11
 Wo6
 In the Dutch-oven:
 Ni12
 In an oven: Si5¹
 In the crack: O5

- usually, familiarly
- rare, occasionally, less common
- older, obsolete
- modern, newer
- (strong pressure, suggested form) word
- preferred
- excerpted from incidental material
- same symbol for more than one response
- < no response
- ! irrelevant response
- ! unwanted response

- In the oven (133)
- In the oven (126)
- △ In the oven (48)

te in inglese; essa ricorre per ben 236.472 volte nei loro corpus. Mańczak (1987, 38) presenta i seguenti risultati: la consonante sonora in posizione iniziale ricorre 394.686 volte in 45 parole, mentre la sorda in posizione iniziale ricorre 33.803 volte in 114 parole. La sonorità della /θ/, quindi, sembra non aver niente a che fare con il fenomeno della perdita dell'accento con il quale viene di solito messa in rapporto: essa, infatti, si presenta dapprima nelle parole atone e da queste si diffonde successivamente in quelle toniche.

Come ben mostra la carta, la forma piena *the* è piuttosto diffusa nell'inglese dialettale odierno, ricorrendo in tutto 126 volte nell'estremo Nord dell'Inghilterra, in parti delle Midlands occidentali e orientali e nelle Home Counties.

Ora, gli strumenti di cui disponiamo non ci permettono di rispondere chiaramente al quesito se anche la frequenza abbia svolto un certo ruolo nello sviluppo della forma con l'elisione della vocale, come appunto ritiene Mańczak (1987, 39). La vocale è caduta nell'articolo determinativo dell'E-ME dapprima davanti ai nomi inizianti con vocale, in seguito quindi anche davanti a quelli inizianti con consonante (Graband 1965, 211f.) La forma piena è restaurata di nuovo nello StE nel tardo XVII e nel XVIII secolo. Come mostra la carta, *th'* è ancora vivo e vegeto nei dialetti. Esso ricorre perfino un poco più spesso della forma piena ed è chiaramente dominante nel Sud-Ovest e nelle Midlands settentrionali; inoltre è tutt'altro che sconosciuto anche nelle Midlands orientali.

L'area con la /t/ è ben delineata sulla carta. Si estende dal Cumberland a ovest fino allo Yorkshire a est. La /t/ presenta diverse modificazioni fonetiche come la glottalizzazione e l'affricazione dalle quali qui si astraie. Fra i tre suoni la /t/ è senza dubbio il più difficile da collocare nel tempo. A tale proposito scrive giustamente il Barry: "La storia della [t] per *the* nel Nord dell'Inghilterra sembra non essere stata indagata a fondo", e aggiunge: "Il momento della comparsa di questa [t] è oscuro" (1972, 166). Come nell'ultima forma ricordata più sopra, *th'oven*, anche qui la finale *-e* è caduta — forse solo dopo che era avvenuto il mutamento consonantico. Sol tanto la sorda /θ/ poteva trasformarsi nell'occlusiva sorda /t/. E a quanto pare è ciò che è effettivamente avvenuto, come hanno segnalato i raccoglitori del SED per alcune realizzazioni della /θ/ nel Lancashire, nel Cheshire e nel Derbyshire. In precedenza, tanto l'area della /θ/ quanto quella della /t/ erano più vaste. Questi due tratti distintivi dialettali si sono ridotti, anche se lentamente, fino agli anni '60, e forse, come affermano anche Tidholm (1979) e Lodge (1984), il fenomeno di riduzione non è ancora con-

cluso. A quanto sembra, la sonorità della /θ/ nell'OE, dopo aver avuto origine nel Sud, non si diffuse nell'intero paese, ma si arrestò da qualche parte nelle Midlands settentrionali, un'area che ormai non può più essere delimitata con esattezza.

In un interessante contributo intitolato "The great Scandinavian belt", M.L. Samuels afferma che certi morfî dell'articolo determinativo oppure la sua completa assenza sono ristretti alla cintura scandinava. Egli scrive: "Un altro [caso] molto sorprendente è la riduzione dell'articolo determinativo a *t'* o *th'* (ad esempio *t'man*, *th'mon*), o la sua completa cancellazione (1989, 114). Questo fenomeno si verifica nella cosiddetta "cintura scandinava", un'area dell'Inghilterra settentrionale dove l'influenza scandinava fu fortissima. "Perché, potremmo chiederci ora, questo fenomeno interessa soltanto l'articolo determinativo e non i proclitici in genere? Di sicuro perché nel sostrato (fatta eccezione per gli aggettivi) in quella posizione non vi era *nulla*: l'articolo determinativo dell'O(ld) N(orse) era una particella pospositiva enclitica... destinata ad essere trattata in inglese alla stregua di una qualsiasi sillaba flessionale eliminabile" (*loc. cit.*). Per quanto riguarda la distribuzione delle forme, il Samuels fa uso (soltanto) dei dati del SED. Come mostra il suo esempio, egli si limita a considerare i casi in cui l'articolo determinativo è seguito da un sostantivo che inizia per consonante. La nostra carta, invece, dimostra da un lato che la distribuzione dei due morfî indicati nella citazione, e cioè *t'* e *th'*, è del tutto diversa e non presenta nessuna correlazione con la cintura scandinava quando il nome che segue inizia con una vocale. D'altro lato, il SED mostra che anche quando la parola seguente inizia con una consonante l'articolo determinativo viene eliminato solo molto raramente e niente affatto soltanto nell'area della cintura scandinava. Inoltre il Samuels non spiega perché l'assenza dell'articolo determinativo prima di un nome nell'ON avrebbe dovuto portare alle forme *t'* e *th'* nell'inglese. Ed è una vera sfortuna che il *Linguistic Atlas of Late Mediaeval English* (LALME) documenti soltanto le varie forme dell'articolo determinativo, ma non la sua assenza, il morfo zero. Nel nostro attuale contesto, una tale documentazione sarebbe stata di estrema importanza.

Se non si prendono assieme i due morfî *t'* e *th'* ma li si considera separatamente e se si differenzia tra le fricative dentali sonore e le corrispondenti sorde, si può solo arrivare alla conclusione che entrambi i morfî dell'articolo determinativo sono dovuti ad uno sviluppo esclusivamente inglese.

Quando è avvenuto il passaggio /θ/ > /t/? Nel suo studio sul dialetto di Dendale nel West Riding dello Yorkshire, Hedevid annota: "...sembre-

rebbe che ... /Θ/ come articolo determinativo sia stato sostituito da /t/ soltanto un secolo fa all'incirca" (1967, 227). Ma egli non spiega in alcun modo la sua tesi — una tesi che risulta difficilmente accettabile se si considera la vastità dell'area coperta solamente da /t/ già alla fine del XIX secolo. Secondo Tidholm è probabile che il cambiamento de [Θ] a [t] a cominciato nel XVII secolo. IL LALME, che copre il periodo di tempo compreso tra il 1350 e il 1450, riporta *te* /t/ in un solo manoscritto, il *Surtees Psalter*, che è localizzato nell'area di West Riding. Secondo la categorizzazione del LALME, meno del 33% delle forme dell'articolo determinativo sono realizzate come *te* in questo manoscritto.

L'OED, s.v. *'the'*, I.1.a.β e III.9, attesta *te* già tra il XII e il XIV secolo nel *Cursor Mundi* di provenienza settentrionale e in alcuni altri manoscritti. Si tratta, comunque, di rare attestazioni. Attestazioni di *te* in *-De Liflade* (c. 1210) dallo Herefordshire non sono state viste dai compilatori dell'OED. *Te* vi si presenta principalmente, ma non esclusivamente, dopo *d* e *t* (p.e. *said te angel* [disse l'angelo] o *ant te passiun* [e la passione]).

Le prove raccolte sembrano poterci permettere le seguenti conclusioni: tutti i cambiamenti di cui abbiamo parlato hanno avuto inizio nel LOE. La sonorizzazione della /Θ-/ in posizione iniziale ebbe inizio nel sud dell'Inghilterra e si diffuse gradualmente verso il Nord. All'incirca nello stesso periodo — probabilmente sotto la spinta iniziale di fenomeni assimilatori — la sorda /Θ-/ prese a modificarsi ogni tanto in /t-/ in quelle regioni che non erano state interessate dalla sonorizzazione per essere soppiantata più tardi dal più frequente suono sonoro nell'articolo determinativo e nelle parole correlate. Più ci spostiamo a nord, tanto meno operante diviene la sonorizzazione iniziale fino ad estinguersi completamente nell'inglese dialettale. In quest'area, quindi, il cambiamento poté persistere e persino diffondersi maggiormente con gradualità fino agli inizi del XX secolo.

WOLFGANG VIERECK

BIBLIOGRAFIA

- Barry, Michael V., "The morphemic distribution of the definite article in contemporary regional English", in Martyn F. Wakelin (ed.), *Patterns in the Folk Speech of the British Isles*. London 1972, 164-181.
- Dietz, Klaus, "Die südaltenglische Sonorisierung anlautender Spiranten", *Anglia* 108 (1990), 292-313.

- Francis, W. Nelson, *Dialectology: An Introduction*. London 1983.
- Graband, Gerhard, *Die Entwicklung der frühneuenglischen Nominalflexion. Dar- gestellt vornehmlich auf Grund von Grammatikerzeugnissen des 17. Jahrhun- derts*. Tübingen 1965.
- Hedevind, Bertil, *The Dialect of Dentdale in the West Riding of Yorkshire*. Uppsala 1967.
- Kurath, Hans, *A Word Geography of the Eastern United States*. Ann Arbor 1949.
- De Liflade ant te Passiun of Seinte Iulienne*, ed. by S.R.T.O. d'Ardenne. Liège 1936; repr. Early English Text Society No. 248. London 1961.
- Lodge, Ken R., *Studies in the Phonology of Colloquial English*. London 1984.
- Mańczak, Witold, *Frequenzbedingter unregelmäßiger Lautwandel in den germani- schen Sprachen*. Wrocław 1987.
- McIntosh, Angus et al., *A Linguistic Atlas of Late Mediaeval English*. 4 vols. Aberdeen 1986 [LALME].
- Orton, Harold et al., *Survey of English Dialects (A): Introduction, (B): The Basic Material*, 4 vols., each in 3 parts. Leeds 1962-71 [SED].
- Orton, Harold and Wright, Nathalia, *A Word Geography of England*. London and New York 1975.
- Orton, Harold, Sanderson, Stewart and Widdowson, John, *The Linguistic Atlas of England*. London 1978 [LAE].
- The Oxford English Dictionary*, 2nd ed. Oxford 1989 [OED].
- Samuels, M.L., "The great Scandinavian belt", in Margaret Laing (ed.), *Middle English Dialectology: Essays on some Principles and Problems*. Aberdeen 1989, 106-115.
- Sanderson, Stewart and Widdowson, John, "Linguistic Geography in England: Progress and prospects", in John Kirk, Stewart Sanderson and John Widdowson (eds.), *Studies in Linguistic Geography. The Dialects of English in Britain and Ireland*. London 1985, 34-50.
- Speitel, Hans-Henning, "An areal typology of isoglosses. Isoglosses near the Scot- tish-English border", *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 36 (1969), 49-66.
- Thorndike, Edward L. and Lorge, Irving, *The Teacher's Word Book of 30,000 Words*. New York 1944.
- Tidholm, Hans, *The Dialect of Egton in North Yorkshire*. Göteborg 1979.
- Viereck, Wolfgang, "Diachronic English morphology and the notion of frequen- cy", in Leiv E. Breivik et al. (eds.), *Essays on English Language in Honour of Bertil Sundby*. Oslo 1989, 367-373.

Viereck, Wolfgang, in collaboration with Heinrich Ramisch, *The Computer Developed Linguistic Atlas of England 1*. Computational Production: Harald Händler, Petra Hoffmann and Wolfgang Putschke. Tübingen 1991.

Wright, Joseph, *The English Dialect Dictionary*, 6 vols. London 1898-1905 [EDD].

A PROPOSITO DELLE AFFRICATE $\hat{c} > \hat{s}$ E $\hat{g} > \hat{z}$ NEL MOLDAVO DEGLI INIZI DEL SETTECENTO

Il passaggio delle affricate $\hat{c}$ e $\hat{g}$ alle fricative $\hat{s}$ e $\hat{z}$: *cruce* > *cruşe*, *cinçi* > *şinşi*, *ġeme* > *zeme*, *plînġe* > *plînze*, ecc..., costituisce uno dei fenomeni più caratteristici dei dialetti moldavi¹ — anche se esso, con una evoluzione leggermente diversa, è ugualmente presente in alcune aree della Transilvania e del Banato² —, tant'è che molti linguisti lo hanno considerato tra i principali elementi di distinzione nella suddivisione del dacoromeno in varie unità dialettali³.

Dagli atlanti linguistici romeni risulta che l'attuale distribuzione spaziale del fenomeno comprende la maggior parte dell'area in cui si parlano dialetti moldavi⁴ (ivi inclusi naturalmente i territori dell'attuale Repubblica Moldava, ex Repubblica Socialista Sovietica Moldava)⁵, ad eccezione di

¹ Cfr. *Tratat de dialectologie românească*, coordonator Valeriu Rusu, Craiova, 1984, pp. 213-214, e S. Puşcariu, *Limba română*. II. *Rostirea*, Bucureşti, 1959, pp. 310-311.

² Si veda al riguardo I. Balota, *Contribuţii la fonetica şi dialectologia limbii române*, Craiova, 1986, pp. 236-247.

³ Citiamo in primo luogo I. Iordan, *Graiul putnean*, in "Ethnos" I (1941), p. 93, ed E. Petrovici, *Ripartiţia graiurilor dacoromâne pe baza Atlasului lingvistic român*, in *Studii de dialectologie şi toponimie*, Bucureşti, 1970, pp. 38-49, apparso in precedenza in "Limba română III (1954), n. 5, pp. 5-17. Inoltre: M. Caragiu-Marioţeanu (e altri), *Dialectologie română*, Bucureşti, 1977, p. 122. Anche B. Cazacu, *Studii de dialectologie română*, Bucureşti, 1966, è del parere che "Tratamentul sunetelor $\hat{c}$, $\hat{g}$, furnizează limita cea mai izbitoare dintre graiurile moldoveneşti şi cele munteneste", p. 81.

⁴ *Atlasul lingvistic român* (ALRM I). Partea I, vol. I, CLuj, 1938, h. 33, 85; *Micul atlas lingvistic român* (ALRM I). Partea I, vol. II, Sibiu-Leipzig, 1942, h. 420. Per il trattamento di $\hat{g}$: ALRM I,I, h. 8, 32, 46, ALRM, I, II, h. 313, e le carte date da S. Puşcariu, *Limba română*, II: 2 (*cruce*), 3 (*ceaţă*), 5 (*picior*), 6 (*gingie*), e, infine, *Noul Atlas lingvistic al României — Moldova şi Bucovina*, Bucureşti, 1987, h. 27 (*urcior*), 28 (*geană*), 29 (*sprânceană*), 55 (*gingie*).

alcune zone settentrionali e meridionali in cui le affricate si mantengono inalterate⁶, come nei dialetti della Muntenia e nella lingua letteraria.

Il problema relativo alla cronologia dell'apparizione e della diffusione di questo fenomeno è stato oggetto di diversi studi da parte di alcuni linguisti e filologi romeni, soprattutto intorno agli anni 1965-1975.

Nel citato lavoro di E. Petrovici, *Repartiția graiurilor dacoromâne*, la questione è affrontata solo marginalmente: l'Autore si limita, infatti, a rilevare soltanto che "pronunțarea africatelor *ĉ*, *ĝ*, ca fricative (*ś*, *ž*) ... nu se reflectă în textele noastre vechi" (p. 43).

In un dettagliato studio del 1965, il problema viene ripreso da R. Todoran⁷, il quale, dopo aver precisato che il fenomeno "est signalé pour la première fois dans la seconde moitié du XIX siècle"⁸, passa all'esame di alcuni toponimi e antroponimi romeni attestati nei documenti slavi di Moldavia dei secoli XV-XVII. Le forme esaminate danno concordemente [*ĉ*], ad eccezione di una del 1431 in cui si potrebbe ravvisare una spia del passaggio *ĉ* > *ś*. Ma, precisa prudentemente il Todoran, "on ne peut pas

⁵ Non è fuori luogo ricordare, al riguardo, che intorno agli anni 50 il fonetismo *ž* < *ĝ* (*curže* < *curge*, *ležile* < *leĝile*, ecc..) è stato, assieme ad altri fenomeni dialettali, accolto nella nuova lingua letteraria moldava: cfr. C. Tagliavini, *Una nuova lingua letteraria romana? Il moldavo*, in *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Studi romanzi*, vol. II, Firenze, 1959, p. 450, e K. Heitmann, *Rumänische Sprache und Literatur in Bessarabien und Transnistrien (Die sogenannte moldauische Sprache und Literatur)*, in "Zeitschrift für romanische Philologie", B. 81 (1965), p. 108.

⁶ Secondo G. Ghiculete, *Fonetica graiurilor moldovenesti de nord în comparație cu fonetica graiurilor moldovenesti de sud*, "Fonetica și dialectologie" VI (1969), la presenza in queste zone delle affricate inalterate è da attribuire al fatto che "ambele sînt zone de tranziție de la un subdialect la altul : în sud se observă influența subdialectului muntean, unde, așa cum se știe, africatele *ĉ* și *g* sînt nealterate, iar în nord, și mai ales în nord-ovest, cea a graiurilor din nord-est Ardealului unde aceste consoane se mențin de asemenea" (p. 100). Su questa spiegazione, alcuni riserve sono state avanzate da S. Dumistrăcel, *Africatele ĉ (ĉ) și ĝ (ĝ) în graiurile de tip moldovenesc și bănățean pe baza ALR*, "Anuar de lingvistică, și istorie literară", XXII (1971), pp. 8-9.

⁷ R. Todoran, *Un problème de dialectologie historique : ĉ > ś et ĝ > ž dans les parlers moldaves*, precedentemente apparso in romeno in "Cercetări de lingvistică" X (1965), n. 1, pp. 85-95.

⁸ L'Autore cita al riguardo la testimonianza di G. Baronzi del 1872, secondo il quale appunto "Les Moldaves emploient souvent /j/ au lieu de /g/", mentre "/c/ est souvent prononcé /ś/", p. 376, n. 7. Della testimonianza del Baronzi il Todoran aveva fatto cenno anche in uno studio precedente: *Noi particularități ale subdialectelor dacoromâne*, "Cercetări de lingvistică" VI (1961), p. 48.

se fonder sur cet unique exemple puisque dans un si grand nombre de cas $\hat{c}$ s'est conservé à la même époque et aux époques suivantes" (p. 379). Per quanto riguarda $\hat{g}$, il repertorio esaminato dal Todoran presenta un discreto numero di casi con j al posto di $\hat{g}$, ma in queste forme j non rappresenterebbe un fonetismo in quanto riprodurrebbe "avec approximation le son $\hat{g}$ " (p. 380).

Qualche attestazione più attendibile del fenomeno si ha, invece, sempre secondo il Todoran, nel XVIII secolo, nel *Letopisețul, Țarii Moldovei și o samă de cuvinte* di Neculce, in cui il toponimo *Oblucița* appare spesso scritto *Oblușiță*⁹.

Per quel che concerne il passaggio $\hat{g} > \hat{z}$, viene citata la grafia *logit*, attestata in Neculce, che potrebbe essere una forma ipercorretta: *lovit* > *ložit* > *logit*.

Allo studio del Todoran fa seguito nel 1966 una nota di I. Coteanu¹⁰, il quale mette in dubbio che l'evoluzione $\hat{c} > \hat{s}$ e $\hat{g} > \hat{z}$ sia avvenuta parallelamente: "nu avem, ni se pare, pe de altă parte, argumente foarte puternice spre a presupune că $\hat{c}$ a avut o dezvoltare strict paralelă cu $\hat{g}$ ", e, "dacă nu considerăm, așadar, evoluția lui $\hat{g}$ paralelă cu a lui $\hat{c}$, putem afirma că ultimul a devenit fricativă mult mai târziu decât $\hat{g}$ " (p. 308). Per Coteanu $\hat{g}$ sarebbe divenuto $\hat{z}$ in Moldavia nel sec. XVI, come indurrebbero a supporre alcune grafie: *arjintu*, *leje*, attestate in documenti dello stesso secolo.

Un nuovo contributo allo studio del fenomeno viene dato nel 1971 da Stelian Dumistrăcel, il quale, attraverso un esame minuzioso delle carte dell'ALR, mette in evidenza che nei dialetti moldavi $\hat{c}$ è rimasto sporadicamente inalterato se preceduto da *l*: *dulce*, *vălcica*, *belciug*, mentre il passaggio $\hat{g} > \hat{z}$ si è generalizzato¹¹.

Lo studio che maggiormente ci interessa in questa sede è tuttavia quello dedicato all'argomento da I. Gheție nel 1973¹².

⁹ Una precedente attestazione del fenomeno nello stesso toponimo si potrebbe ravvisare nella grafia *Oblizicza*, data da Guillaume Levasseur de Beauplan in una *Description de l'Ukraine depuis les confins de la Moscovie jusqu'aux limites de la Transylvanie*, Paris, 1861 (ma redatta nel 1650), in *Călători Străini despre țările române*, vol. VII, București, 1980, p. 517.

¹⁰ I. Coteanu, *Cînd apar fricativele moldovenesti și și ȝ*, "Limba română" XV (1966), n. 3, pp. 306-308.

¹¹ S. Dumistrăcel *Africatele*, cit., pp. 10-12.

¹² I. Gheție, *Aspecte ale evoluției africatelor ȝ și ȝ la fricative în graiurile moldovenesti*, "Studii și cercetări lingvistice" XXIV (1973), n. 6, pp. 707-712.

Il linguista romeno, che in precedenza si era anche occupato delle sorti delle affricate nei testi in alfabeto latino e ortografia ungherese provenienti dal Banato (secoli XVI-XVIII)¹³, e, successivamente, dell'apparizione dello stesso fenomeno nei dialetti della Transilvania¹⁴, precisa innanzitutto che le più antiche attestazioni moldave del passaggio $\hat{c} > \hat{s}$ e $\hat{g} > \hat{z}$ risalgono al secolo XVI. Per $\hat{c} > \hat{s}$ egli cita le grafie $a\check{s} < e > ste$ (= *acești*), 1592, e $Fr\check{e} < n > \check{s}iu\check{s}e$ (= *Frenciuci*), 1856. Per $\hat{g} > \hat{z}$ le attestazioni sono più numerose: *arjintu*, *l\check{e}je*, 1588, *slujile*, 1593, ecc. Nel sec. XVII il fenomeno è attestato in due documenti e nelle grafie *adu\check{s}* (= *aduci*), *atun\check{s}e* (c. 1650), *a cin\check{s}ea* (c. 1611-1612).

Sulla scorta di questi dati di evidente attendibilità, il Gheție è in grado di affermare che "trecerea celor două affricate la fricative este mai veche decât secolul al XVIII-lea" (p. 709)¹⁵.

A questo punto, per una ulteriore documentazione relativa alla pronunzia di queste affricate in Moldavia nei secoli XVI-XVIII, l'Autore fa ricorso a tre testi scritti in alfabeto latino, e precisamente al noto *Tatăl nostru* di Luca Stroici, pubblicato a Cracovia nel 1594¹⁶, al Catechismo di Vito Piluzio del 1677¹⁷ (nella ristampa del "Buciumul român" I, 1875), e al Catechismo di Silvestro Amelio del 1719¹⁸.

L'attendibilità delle grafie presenti in questi testi, a parere del Gheție, deriva dal fatto che in Moldavia, a differenza del Banato-Hunedoara — dove l'alfabeto latino era stato usato per un lungo tempo —, non esisteva una tradizione di scrittura in lettere latine e, quindi, chi scriveva usando questo alfabeto non si trovava nelle condizioni di adeguarsi a convenzioni

¹³ I. Gheție, *Africatele $\check{c}$ și $\check{g}$ în textele bănățene scrise cu litere latine și ortografie maghiară din secolele al XVI-lea și al XVIII-lea*, "Limba română" XV (1966), n. 1, pp. 35-39.

¹⁴ I. Gheție, *Evoluția africatelor $\hat{c}$ și $\hat{g}$ la fricative în Transilvania după 1700*, "Fonetica și dialectologie", VI (1969), pp. 43-48.

¹⁵ Al riguardo si veda anche I. Gheție-A. Mareș, *Graiurile dacoromâne în secolul al XVI-lea*, București, 1974, pp. 190-197.

¹⁶ In Stanisław Sarnicki, *Statuta y Metryka przywilejów koronnych*, Cracovia, 1594, p. 1224.

¹⁷ *Dottrina christiana tradotta in lingua valacha dal Padre Vito Piluzio da Vignanello*, Roma, 1677.

¹⁸ Si tratta del ms. AGO-Conv. Ms. S/XX-A-3 (già ms.D. 30), contenente oltre a un Catechismo, a formulari latino-romeni per la somministrazione dei Sacramenti, a traduzioni di passi dei Vangeli, anche un *Breve Vocabulario italiano-moldavo*, cfr. G. Piccillo, *Il glossario italiano-moldavo di Silvestro Amelio (1719). Studio filologico-linguistico e testo*, Catania, 1982.

grafiche nel rispetto delle quali “o anumită literă să fie folosită în virtutea tradiției, fără a reda sunetul pentru reproducerea căruia fusese inițial întrebuințată” (p. 710).

Relativamente al problema delle sorti delle affricate, poco o nulla è possibile rilevare nel *Tatal nostru* dello Stroici. Nel breve testo non compare, infatti, nessun esempio con $\hat{g}$ o $\hat{j}$, mentre per $\hat{c}$ le grafie *ceriu*, *cinstia*, modellate probabilmente sull'italiano, e *aducze*, con *cz* dell'ortografia polacca, non lasciano intravedere alcuna pronunzia particolare, chè, altrimenti, nel caso in cui nel dialetto moldavo dello Stroici questa affricata si fosse evoluta in $\hat{s}$, ci saremmo attesi delle grafie del tipo *sseriu* (o *seriu*), *adusse* (o *aduse*).

Anche nel Catechismo di Piluzio non si rilevano grafie in cui si possa riflettere il passaggio delle affricate alle fricative, nonostante la pluralità delle soluzioni adottate dall'Autore nel rappresentare questi suoni.

Il Gheție nota che in Piluzio $\hat{c}$ è trascritto con: a) *c* + *e* (*encepitura*); b) *cz* (*credencziosilor*); c) *ch* (*chine*); d) *g* (*encelepgiune*, che, tuttavia, è dato una sola volta, p. 2, forse dovuto ad errore di stampa o a scambio sordasonora, mentre per due volte troviamo *encelepdziune*, pp. 25-26, e una volta *encelepciune*, p. 13). Aggiungiamo, inoltre, che $\hat{c}$ è trascritto anche con: a) *ck* (*veckie* ‘vecie’, p. 7; *ckele*, p. 10); b) *k* (*iertekune*, p. 8; *niki*, p. 7; *destonikie*, p. 24); c) *zc* (solo in *kredencziosi*, p. 8, con inversione di lettere dovuta probabilmente allo stampatore, cfr. *kredencziosilor*, p. 3). Orbene, da nessuno di questi numerosi espedienti grafici, attinti all'ortografia italiana, ungherese e polacca, traspare un qualche indizio dal quale possa risultare una eventuale evoluzione di $\hat{c}$. Se questa fosse stata presente, l'avremmo trovata rappresentata in una delle maniere con cui l'Autore trascrive $\hat{s}$, cioè: a) *s* (*enkisi*, p. 2; *ispasitorul*, p. 3) *ss* (*spassenie*, *assa*, p. 9); c) *z* (*sforzenie*, p. 7); d) *sz* (*szij*, p. 3; *endesziert*, p. 17); e) *zs* (*azse*, pp. 1, 5, 6, 14); f) *sc* + *i* (*remascizile*, p. 24).

Una situazione analoga presenta $\hat{g}$ che appare trascritto con: a) *dz* (*dziudedzile*, p. 3; *indzeri*, p. 7); b) *dzc* (*ledzce*, pp. 8, 18; *i < n > dzceri*, p. 7; *adaudzcie*, p. 24); c) *ds* (*endredsi*, p. 13); d) *gdz* (*ingdzerul*, p. 15); *g* + *e*, *i* (*merge*, p. 29; *szlugilor*, p. 31).

Anche qui, la molteplicità dei digrammi e dei trigrammi adoperati, ugualmente riconducibili a modelli polacchi, ungheresi e italiani, non consente di intravedere alcun mutamento fonetico. Una eventuale evoluzione di questo suono sarebbe stata rappresentata da una delle lettere di solito adoperate da Piluzio per trascrivere *j*: a) *z* (*izderitorul*, p. 4;

sluznika, p. 18; *nidezde*, p. 27); b) *s* (*sluseska*, p. 10; *Sidoni* “Jidovi”, p. 10).

Condividiamo, dunque, la conclusione a cui giunge il Gheție in merito alla situazione delle affricate nel Catechismo di Piluzio: “Niciodată, în întraga lucrare, nu se folosește aceeași literă sau același grup de litere, pentru a reda pe *ĉ* și pe *ș*, respectiv pe *ĝ* și pe *j*, cum ne-am aștepta să procedeze un străin (care scria cum rostea), în cazul când africcatele ar fi evoluat spre fricative” (p. 710).

Benché il complicato ed incoerente sistema ortografico del Piluzio impedisca spesso di identificare l'esatto valore di determinare grafie, e nonostante in taluni casi sembri che l'Autore, più che dalla difficoltà di trovare soluzioni adeguate e coerenti per la trascrizione dei suoni romeni, sia stato spinto ad usare questa varietà ortografica dalla necessità di differenziare formalmente il suo testo da quello del *Catechismus* di Gsurgs Buitul¹⁹, a cui egli ha attinto, spesso integralmente, intere parti²⁰, tuttavia, almeno per quel che riguarda il problema di cui ci occupiamo, la varietà della rappresentazione grafica non lascia trasparire un possibile passaggio di *ĉ* e *ĝ* rispettivamente a *ș* e *ž*.

Passando all'opera di Amelio, il Gheție precisa innanzitutto che, rispetto al Catechismo del Piluzio, il testo di questo missionario presenta una ortografia “mai unitară”, e, per quanto riguarda la rappresentazione delle affricate, aggiunge: “dacă *ĉ* nu e notat niciodată printr-una din literele care notează în mod obișnuit pe *ș*, în schimb pentru scrierea lui *ĝ* se folosește într-un caz litera *z*, folosită d regulă pentru a-l reda pe *j*” (p. 711).

Il caso a cui si riferisce il Gheție è quello di *amazesc*, in cui, secondo il Densusianu²¹ non si rifletterebbe “pronunțarea specială moldovenească *amăžesc* pentru că alteori se scrie constant *dz* = *ğ* și nu am relevat nici un exemplu pentru fonetismul corespunzător al lui *ș* moldovenească < *ž*” (p. 288).

¹⁹ *Catechismus szau Summá Krédinczei katholicsést R. P. Petri Canisii [...]* entorsz pre limba Ru < *m* > *enaszke dé R.P. Buitul Gsurgs [...]*, Cluj, 1703, ristampa, probabilmente integrale, della prima edizione (di cui non ci è pervenuto alcun esemplare), apparsa a Bratislava nel 1636.

²⁰ È quanto abbiamo messo in evidenza in *Le fonti della “Dottrina christiana tradotta in lingua valacha da Vito Piluzio”* (1677), in “Revue de linguistique romaine”, t. 56, (1992), pp. 495-507.

²¹ O. Densusianu, *Manuscrisul românesc al lui Silvestro Amelio din 1719*, in “Grai și suflet” I (1923), n. 2, pp. 286-311, in cui è fatta un'ampia presentazione del contenuto dell'opera di Amelio con la riproduzione di alcune parti del Catechismo e di un nutrito numero di voci del glossario.

La grafia *amazesc* sarebbe dovuta, pertanto, ad un *lapsus calami*.

Riferendosi a questa opinione del Densusianu, il Gheție nota che “există o altă grafie care ne întârește în bănuiala că, în *amazesc*, *z* redă un $\hat{z}$, și anume grafia *adziunzse*” in cui *zs*, usato nell’ortografia ungherese per rappresentare [j], “ar putea reproduce, așadar pe $\hat{z}$ ” (p. 711), e, sulla base di queste attestazioni, propone la seguente interpretazione: “Ar însemna, deci, că în graiul moldovenesc vorbit de Amelio, $\hat{c}$ se păstra intact, în timp ce $\hat{g}$ trecuse sau manifesta tendința de a trece la $\hat{z}$ ”, precisando, tuttavia, che questa “e o presupunere care trebuie făcută cu toată rezerva, în primul rând din pricina insuficienței materialului probator pe care se întemeiază” (p. 711).

Le conclusioni a cui giunge, sia pure con le dovute riserve, lo studioso romeno sono determinate dal fatto che egli dispone solo dei dati presenti nelle brevi parti del ms. di Amelio pubblicate da Ovid Densusianu che, a sua volta, pare non si sia preoccupato — e questo, del resto, non era nelle finalità del suo lavoro — di indagare adeguatamente sull’eventuale presenza del fenomeno in questione.

Il Densusianu, infatti, non tenne in considerazione determinate grafie di particolare interesse ai fini di una più completa visione del trattamento delle affricate.

Da uno studio²² di questo interessante ms. redatto a Iasi nel 1719 (secondo quanto ci dice al f.4^r lo stesso Autore), sono emersi nuovi elementi che ridimensionano sostanzialmente, se non tutta, almeno una parte della tesi sostenuta dal Gheție.

Relativamente a $\hat{c}$, accanto a grafie in cui questo suono è rappresentato da *c + i (y)*: *facie*, e da *cz*: *auryczune*, già rilevate dal Gheție, e ad altre in cui esso è trascritto con *cs*, secondo il modello ortografico ungherese, *csyncsyle*, 20^v/18, *nics*, 63^r / 22-23, o con *ch*: *opechitura* (*opăcitură*), 11^r/11, ne sono attestate altre con *z*: *Drazylor*, 71^r/8 (= *dracilor*, nella glossa *Diauli* = *Drazylor*); *fazy*, 37^r/21 (= *faci*: *pofit aj fazy kü cyneua faptele cele?*); *papuzj*, 76^v/20 (= *păpuci*, nella glossa *pianelle* = *papuzj*)²³;

²² Il “*Katekismu krestinesku*” di Silvestro Amelio (1719) (AGO Conv. Ms. S/XX-A-3), in corso di stampa in “Balkan-Archiv”.

²³ La grafia *păpuși* è attestata anche nel ms. di Gherman Filip del 1721-24, cfr. R. Todoran, *O problemă*, cit., p. 91, il quale ritiene che: “In acest exemplu ... avem notată, în mod neîndoios, rostirea semioclusivei $\hat{c}$ ca $\hat{s}$, într-o regiune în care și astăzi există fenomenul”. Anche il Ms. di Göttingen del 1770 registra *paposele*, 11^v/22, accanto a *papucie*, 11^v/16, G. Piccillo, *Il ms. romeno Asch 223 di Göttingen (sec. XVIII)*, in “Travaux de linguistique et de littérature” XXV, 1 (1987), p. 53. Nello stesso testo è data anche la grafia *scerga*, 11^v/10 (= *cergă*).

paentru kaezy, 51^v/14 (= *pentru căci*: [...] *kae poftÿë dë multe vremë sael vadzae pë dynsu paentru kaezy audzysae multe dë dynsu*); *stryzy*, 57^r/29 (= *strici* : *ö kare stryzy Biserika luj Dumaedzaeu*); e un'altra con *sz* : *aszä*, 11^r/12 (= *acea* : [...] *den aszä reguciune*).

Uno spoglio completo dell'altra voluminosa opera di Silvestro Amelio, *Conciones latinae-muldavo*²⁴, ci ha consentito di rilevare la frequente presenza di grafie analoghe: *aduz*, 144^r/22 (= *aduci* : *Apoi dzysae Tomy aduz degetul taeü aycsy.*); *bizyni*, 305^v/10, *bizynim*, 88^v/16 (= *bicinim* : *sae vrym lume sae bizynim trupurile*), accanto a *bicsyneste*, 100^v/9, *bicynire*, 63^r/28, *bicinytura*, 63^r/25²⁵; *Drazylor*, 108^r/33, accanto a *Dracÿ* (*iarae unÿ dentrynsÿ dzysaere kü Berzebub Domnul Drazylor skote Dracÿ*); *ende-reptnizy*, 73^r/11 (= *îndărăptnici*); *fäelzylor*, 237^r/5 (= *fälcilor*); *faezarnizy*, 60^v/1 (= *fäřarnici*), e *faeczarnicsylor*, 91^v/25; *feryzienyle*, 230^r/24, e *faerycienÿe*, 91^v/25; *feryzienyle*, 230^r/24, e *faerycienÿe*, 217^r/5 (= *fericenÿe* "beatitudo", derivato non attestato, ma dato anche nel Catechismo: *a doa ieste ferycienÿe cieriului*, 14^r/2; *spouednizylor*, 324^r/14-5 (= *spovednicilor* "confessorum"); *patrierzy*, 324^v/7-8 (= *patrierci*, plurale arcaico e regionale per *patriarhi*, DLR); *taelmaezyre*, 324^v/14-15 (= *tälmäcire*); *vynetyzÿe*, 93^v/5 (= *veneticie* "peregrinatio"), *vynetizylor*, 142^v/15, 143^v/4, *vinetyzy*, 153^v/5, 30, 31, 248^r/17; *zyudosy*, 210^r/9 (= *ciudoși*: [...] *a doa ieste mynkarie zyudosy* = *secundo subiungitur miraculosa refectio*, 210^r/7).

Nel sistema ortografico di Amelio la lettera *z*, oltre a rappresentare [z]: *bizuinza*, 70^r/21; *izbaenda*, 73^r/20, e [ʃ] : *morzei*, 14^v/7; *tozy*, 9^v/19; è usata anche per trascrivere [j]: *dozeneskü*, 14^v/23 *nedeзде*, 20^v/6; *sluzba*, 36^v/11; nelle CLM : *nëgryza*, 355^r/15; *vrezbi*, 126^v/35.

È evidente che queste grafie con *z*, al posto di *c + e*, *i*, *cs*, *cz*, sono troppo numerose perché possano essere spiegate come dovute a *lapsus calami*. L'Autore sentiva evidentemente una pronunzia diversa da quella affricata

²⁴ *Conciones latinae-muldavo* [...], auctore R.P. ... Silvestro Amelio a Foggia [...]. Anno a Christo nato 1725, ms. 2882 della Biblioteca dell'Accademia di Bucarest. Sulla genesi di quest'opera, si veda la nota di T. Ferro, *Le Conciones latinae-muldavo di Silvestro Amelio (1725) — Un manoscritto romeno degli inizi del sec. XVIII*, in *Akten der Theodor Gartner-Tagung (Rätoromanisch und Rumänisch)*, Innsbruck, 1987, pp. 297-304.

²⁵ Si tratta di forme non attestate, ma certamente da ricollegare a *biciui* "fouetter, fouailler, flageller", DA. Nel *Breve vocabolario italiano-muldauo* è registrata la glossa *castigazioni* = *bicinitury*, 70^r/33.

e la rappresentava con z ($= j$), anche se sarebbe stata per noi più attendibile una grafia sz ($= \hat{s}$), ma per un italiano la confusione, o una imprecisa distinzione tra $\hat{s}$ e $\hat{z}$, non è anormale, come si può rilevare da altre grafie date dallo stesso Amelio: nel Catechismo: *sluszetori*. 18^r/5 (*slujitori*), *sluszytori*, 20^r/10; nelle CLM : *duszaeny*, 158^v/10 (*dojeni*); *duszynire*, 178^v/28, in cui sz , di solito usato per rappresentare $[\hat{s}]$, trascrive invece $[j]$ confuso con $[\hat{s}]$. Non bisogna trascurare, al riguardo, che in due casi è data appunto la grafia sz : *asză*, 11^v/12 ($= acea$), e *szersei* 78^v/20 ($= cercei$, nella glossa: *pennenti* ($= pendentî$) *d'oro* = *szersei*, in cui sia sz , sia s , hanno il valore di $[\hat{s}]$ (l'uso di s per $[\hat{s}]$ è ugualmente frequente in Amelio: *enkisi*, 6^v/25; *furtusagul*, *ensus*, 11^v/13). Perde validità, pertanto, l'affermazione del Gheție secondo cui “ $\hat{c}$ nu e notat niciodată printr-una din literele care notează în mod obișnuit pe $\hat{s}$ ”, ma, come si è detto, lo studioso romeno non aveva a disposizione l'intero ms. di Amelio.

Un'analogia situazione ci si presenta per quel che riguarda $\hat{g}$.

Per trascrivere questo suono l'Amelio si serve (seguendo il modello ortografico polacco) nella maggior parte dei casi di dz : nel Catechismo: *endzery*, 9^r/13 (*îngeri*); *merdze*, 26^r/14 (*merge*), nelle CLM : *fudzynnd*, 5^v/3; *merdze*, 5^v/26; *tradzie*, 5^v/27. Tuttavia, si riscontrano anche grafie con z : a parte *amazesc*, 69^r/4, messo in discussione da Densusianu, e *amazytor*, 69^r/5 (stranamente trascurato dallo stesso studioso, anche se nel testo viene subito dopo *amazesc*), nello stesso ms. del 1719 sono attestati: *endrezym*, 19^r/5 ($= \hat{i}ndrăgim$: *ka se endrezym pre Dumnedzeu*); *sluzyle*, 36^r/10 ($= slugile$), accanto a *sludzyle*, 56^r/17, 61^r/30).

Nella CLM le grafie con z , al posto di dz , sono ancora più frequenti: *empunzerei* 63^v/33-34, *fuzy*, 161^v/9 (*fugi*); *plynze*, 92^r/13, 20, 140^v/10 (*plin-ge*), *plynzere*, 62^r/28, e anche *plyndzem*, 103^v/8; *prebaezyre*, 154^r/24, 28 (*pribegire*), e *prebedzyre*, 323^v/9-10; *sluzylor*, 66^v/25, *sluzy*, 90^r/13, accanto a *sludzyle*, 71^r/1, e *sludzy*, 90^r/15; *zematul*, 97^v/13-14 (*geamat*).

In merito alla grafia *adziunzse*, 44^r/8, pur non escludendo la possibile validità dell'ipotesi del Gheție, secondo cui zs potrebbe avere il valore di $[j]$, occorre, tuttavia, rilevare che essa è data una sola volta in entrambe le opere di Amelio, mentre altrove si trova sistematicamente *adziundze*, 20^v/7, 55^v/12, 58^v/26; nelle CLM : *adziundzie*, 54^r/1, 55^v/8, ed eccezionalmente *aciuncie*, 112^v/36. Tra l'altro, all'infuori di questo caso, il diagramma zs non compare mai nei due testi del missionario italiano.

Benché, come si è già rilevato, la lettera z abbia in Amelio tre valori: $[z]$, $[j]$, $[j]$, è evidente che nelle forme citate essa non può che rappre-

secondo un modello ortografico ungherese²⁶, una pronunzia più o meno vicina a [ʒ].

Da questi dati si evince che le conclusioni a cui giunge il Ghetie, secondo cui "... în graiul moldovenesc vorbit de Amelio *ê* se pâstra intact, în timp ce *ĝ* trecuse sau manifesta tendința de a trece la *ž*", devono essere parzialmente ridimensionate. Nel dialetto moldavo conosciuto da Amelio, entrambe le affricate si evolvevano o, almeno, tendevano ad evolversi in fricative. Quale fosse la vitalità di questa evoluzione, certamente antica, e quale la sua distribuzione spaziale all'epoca in cui scriveva il missionario italiano, non è possibile dire allo stato attuale delle nostre conoscenze.

Per quanto relativamente numerosi siano nei due testi presi in esame i casi con *ê* > *ŝ* e *ĝ* > *ž*, non sembrerebbe che il fenomeno fosse molto diffuso, data la gran quantità di grafie che presentano le affricate inalterate.

D'altra parte, tuttavia, la presenza di questo passaggio in forme come *feryzienile*, *patrierzy*, *taelmaezyre*, *prebaezyre*, che non dovevano essere di uso corrente nella lingua parlata dalle persone meno colte, indurrebbe a supporre che il fenomeno fosse talmente vivo ed affermato fino al punto da estendersi a voci appartenenti ad una sfera linguistica più elevata.

Comunque stiano le cose, considerando che le stesse forme appaiono spesso ora con *ê/ĝ*, ora con *ŝ/ž*: *dracy/drazylor*, *plyndzem/plynze*, è lecito ritenere che l'Autore avesse la consapevolezza di trovarsi dinnanzi a due pronunzie diverse, ma che, ignorando le norme della variante letteraria moldava dell'epoca, non fosse nelle condizioni di rendersi conto del carattere particolarmente popolare dei fonetismi *ŝ* e *ĝ*, sistematicamente evitati, invece, dai contemporanei scrittori moldavi Cantemir e Neculce, che dovevano pur avere conoscenza della esistenza del fenomeno.

Quanto al dialetto conosciuto dall'Autore, possiamo avanzare, pur con le necessarie riserve, qualche ipotesi.

Dai dati biografici di cui siamo in possesso e dalle lettere autografe dell'Amelio, custodite oggi negli Archivi della Congregazione De Propaganda Fide, sappiamo che l'Autore svolse la sua attività di semplice missionario prima, e di Prefetto dopo (1712-1722)²⁷, avendo la sua residenza abituale

²⁶ Cfr. I. Kniezsa, *Helyesírásunk története a könyvnyomtatás koráig*, Budapest, 1952, p. 191.

²⁷ Cfr. G. Piccillo, *Il glossario cit.*, pp. 19-22.

a Iași. E appunto in questa città egli compilò il suo ms. contenente il Catechismo e il glossario, stando a quanto si legge nel titolo dell'opera: "L'anno 1719 : in Yassi "(f. 4^r/5).

Sulla scorta di questi elementi, non ci sembra azzardato supporre che il dialetto moldavo conosciuto da Amelio fosse dunque quello di Iași.

GIUSEPPE PICCILLO

PER UNA STORIA DELLA TERMINOLOGIA LINGUISTICA OTTOCENTESCA. ALCUNE RETRODATAZIONI

SOMMARIO

Affricata, Affricato — Ariano, Ario — Dissimilazione vs Assimilazione — Faucale — Fonema — Fonologo, Fonologico, Fonologia — Indo-europeo — Indo-germanico — Intervocalico — Ipotassi, Ipotattico vs Paratassi, Paratattico — Linguistica, Linguistico, Glottologia, Glottologico — Morfologia, Morfologico — Neo-latino — Occlusivo — Onomastica, Onomatologia, Onomatologico — Periodo ipotetico — Proclitica, Proclitico — Protasi — Sibilante — Spirante — Toponomastica, Toponomastico — Riferimenti bibliografici.

AFFRICATA s.f. 1970, 1938/1886, 1924 (< ted. *Affrikata* 1860);

AFFRICATO agg. “fine XIX sec.”, 1961, 1955/1905, 1916, 1924.

L’agg. *affricato* ‘detto di suono consonantico come quelli iniziali di *cielo*, *gelo*, *zio*, *zàgara* o del ted. *Pferd*’, assente nel Prati (1951) e nel DELI (1979, vol. I), è datato “fine XIX sec.” nel DEI (1950-57, vol. I) senz’alcuna documentazione, e 1961 con il rinvio al Battaglia nel LEI (1983, fasc. 7, vol. I, p. 1266, rr. 16-24). L’anno 1955 è indicato nel Palazzi-Folena (1992), senz’alcuna documentazione.

Il LEI data altresì il s.f. *affricata* con lo Zingarelli 1970, che P. Zolli (in *Retrodatazioni e precisazioni al Lessico Etmologico Italiano*, in “Lingua Nostra” XLV, 2-3, giugno-settembre 1984, pp. 84-86) retrodata ulteriormente (p. 85) al 1938 con C. Battisti.

1. *Affricata*

Il s.f. *affricata* appare tuttavia nel 1924 in Alfredo Trombetti [1866-1929], *Le origini della lingua basca*:

L’affricata [corsivo nostro] *tz* (cioè *ts*) rappresenta un arcaismo fonetico. Essa deriva direttamente da *tj* e precede *ss* > *s*. La medesima *affricata* [corsivo nostro] abbiamo trovato nel *-tsa* dell’Avaro e *-ts* del Kapuci. Il Kü-rino ha talvolta *-tsi* nell’ergativo (p. 76).

Nel 1886 in realtà il s.f. *affricata* appare sotto la penna di Pietro Merlo (1850-1888) in un saggio sulla *Rispondenza di ça del sanscrito a ka del greco e del latino*. Il termine ricorre in particolare nella traduzione di un brano, lì riportato, di un articolo di J. Schmidt apparso «nel 1879 (*Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch.*, XXV, p. 60 e segg)»:

Ma il divario profondo che separa l'ipotesi dello Schimdt dalla mia, apparirà evidente dalla traduzione di un luogo, a p. 134, ov'egli riassume il suo pensiero con grande perspicuità:

'O le serie I *a* I *b* (cioè le *gutturali pure* e le *palatali*) furono articolate nella cavità orale più internamente che non fossero articolate la serie II *a* II *b* (cioè le gutturali appartenenti alla coppia delle assibilate e queste stesse *assibilate*), che è press'a poco l'opinione dell'Ascoli (?), del Möller e di Leskien. Oppure la serie I *a* I *b* erano una coppia di *esplosive* e per contro la serie II *a* II *b* erano una coppia di *affricate* o *spiranti*, secondo che la coincidenza del sanscrito *ç*, dello slavo *s*, del lituano *sz*, ecc. nella natura di spiranti pare vogliano far credere', (in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo, adunanza 1 luglio", rist. in P. Merlo 1890, vol. I, cap. VII, pp. 483-98, in part. a p. 496).

Affricata si configura quindi chiaramente come resa italiana del ted. *Affrikata*, che peraltro Knobloch (1961) attesta già nel 1860.

2. *Affricato*

Quanto all'agg. *affricato*, esso compare nel 1905 in particolare ne *L'unità d'origine del linguaggio* di Alfredo Trombetti:

Suoni *affricati* [corsivo nostro] sono pure quelli che gli egittologi trascrivono generalmente con *t* e *d* sottolineati. Essi valgono *tš* e *dž* (cfr. il Copto) e così si dovrebbero scrivere per ragione etimologica (ristampa 1962, p. 216).

Nel 1916 l'agg. *affricato* ritorna in G. Bertoni, *L'Italia dialettale* (rist. anast. 1975). I nostri suoni sono etichettati nella Tabella delle "Consonanti" (p. 2) come "esplosive o momentanee palatali", ma nel paragrafo delle "Spiegazioni" si precisa che le consonanti palatali "sono dette anche *affricate* [corsivo nostro], in quanto pajono risultare, ma non dappertutto, dalla combinazione di un'esplosiva e di una fricativa" (p. 3).

Ritorna pure in Trombetti (1924) l'uso aggettivale di *affricato* ("suoni spiranti e affricati" p. 28).

La *Fonologia romanza* di P.E. Guarnerio del 1918 (rist. anast. 1978)

nella "Tavola delle consonanti" (p. 55) fa invece uso del termine sovraestero *ratratte* per indicare i nostri suoni, oggi decisamente arcaico, rispetto anche al sin. *semi-occlusivo*.

In fr. *affriqu  *   datato genericamente "fin du XXe s." (*Grand Larousse de la langue fran  aise* 1971, vol. I e *Tr  sor*, che aggiunge anche il 1916 del *Cours* saussuriano). Nel *Grand Larousse* sotto *Affriqu  e* si afferma erroneamente che «on dit aussi *fricatif*, *ive*, et, substantiv   une *fricative*» (p. 85).

In ingl. *affricate*   datato nella moderna accezione 1895 (*Compact Oxford English Dictionary* 1991); la variante *affricative*   invece gi  nel 1880 in "Sayce *Intr. Sc. Lang.* I, 270" (cfr. cit. *Compact O.E.D.*).

In sp. *africado*   registrato senz'alcuna datazione nel Corominas-Pascual (1980, vol. 2 ), mentre il dizionario di Cerd  Mass  (1986) ne indica l'etimo latino ("lat. *affricatus* < *affrico*, friccionar").

ARIANO *a*) agg. 1888, 1885/1863, 1864, 1869, 1870, 1876; -*b*) s.m. 1860 (fr. *aryen* 1838, ingl. *Aryan*, *Arian* 1839 < ted. *Arianisch* 1808); ARIO 1920-31, 1935/1869, 1877.

Nel DELI (1979, vol. 1) la voce *Ariano* nell'accezione linguistica 'indoeuropeo'   datata 1888, con rinvio a P. Merlo, *Le radici e le prime formazioni grammaticali della lingua ariana* (in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo" serie II, vol. XXI).

A. Fass  (1979-80) retrodata la voce (p. 189) al 1885 con un esempio di G.I. Ascoli.

Gi  nel 1876 per  W.D. Whitney (*La vita e lo sviluppo del linguaggio*, trad. it. di F. D'Ovidio 1876, rist. anast. 1990, dell'orig. amer. 1875) a proposito di *ariano* cos  scriveva nel capitolo X dedicato al "Linguaggio indoeuropeo":

Imprima, la detta famiglia   chiamata con varj nomi, nessun de' quali si   stabilito appieno nell'uso generale. Adopreremo il nome di 'indoeuropea', perch  in complesso ha migliori titoli alla preferenza; fu deliberatamente adottato da Bopp, il grande espositore delle affinit  interiori della famiglia, ed   poi usato quanto ogni altro. I pi  dei connazionali di Bopp preferiscono adesso il nome di 'indo-germanica', non per altra ragione, a quanto pare, se non perch  include il nome forestiero del loro proprio ramo, nome dato loro dai loro conquistatori e maestri, i Romani [...]. Altri, rigettando entrambe le denominazioni, come troppo pesanti e lunghe, assu-

mono invece quella di *famiglia 'ariana'* [corsivo nostro], che ha pur essa un uso largo e forse oramai prevalente: la principale obbiezione che le si possa fare si è, che essa spetta in proprio soltanto alla sezione asiatica. [...] (pp. 219-20).

Ancor prima che nel 1885, G.I. Ascoli adopera *ariano* nel 1870 nei *Corsi di glottologia* p. 2 e nel 1864 nei "Rendiconti del R. Istituto Lombardo" I, p. 6, giusto le indicazioni fornite da E. De Felice (1954) *La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*.

Domenico Pezzi [1884-1905], nella *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio* del 1869 (premessa alla sua traduzione di A. Schleicher, *Compendio di grammatica comparativa* [...] 1869), ricorda l'uso del termine da parte di Christian Lassen [1800-1876], senz'ulteriore precisazione bibliografica:

Secondo Lassen il nostro stipite linguistico si direbbe molto bene '*ario* od *ariano*' [corsivi nostri], da *ārya-*, nome che usavano dare a sè stessi gl'Indiani antichi [...] e, nella forma *airya-* anche gli antichi Iranici: questa denominazione fu da taluni ristretta a designare solamente la sezione indoiranica del nostro stipite; ed è in questo senso che l'adopera lo Schleicher. Passando sotto silenzio le due appellazioni di 'giafetiche' e di 'mediterranee' proposte per le nostre favelle la prima da Diefenbach, la seconda da Ewald, diremo ch'esse attualmente soglionsi dire '*indo-europee*' od '*ariane*' [corsivi nostri], e così pure si appella il loro stipite, il loro linguaggio fondamentale (pp. LVIII-LIX).

Il Pezzi ad *ariano* preferirà poi *ario*: cfr. la sua *Glottologia aria recentissima. Cenni storico-critici* del 1877, dove il termine *ariano* alterna con *ario*: *idiomi ariani* (p. 90), *proto-ariano* (p. 53) accanto a *proto-ario* (p. 127), *ario* s.m. (p. 172), *lingue ariane* (p. 173).

Il sintagma *lingue ariane* appare anche in una lettera di G. Flechia [1811-1892] del 21-IV-1863 a G.I. Ascoli: "[...] ritiratomi da qualche anno dall'antico campo indoeuropeo e gettatomi quasi tutto nel mare magno de' dialetti italiani, m'avvedo appannarmisi sempre più la già torbida vista in quanto si riferisce alla genesi delle *lingue ariane*" (in L. Della Gatta Bottero e I. Zeppetella 1977, p. 309, corsivo nostro)

La forma sostantivata *ariano* appare anzi prima dell'aggettivo in una lettera del luglio 1860 di Emilio Teza a G.I. Ascoli (prima ancora dunque dello stesso sinonimo *indo-europeo* s.m. datato 1940 nel DELI):

Un giovane che è profondo nel largo campo del semitismo e che studiò con amore anche l'*ariano* [corsivo nostro] è il Lasinio [1831-1914], prof. di filologia comparata qui (in Peca Conti 1976, p. 85)

G.C. Lepschy (1992 p. 15) ricorda, sulla scorta di O. Szemerényi, la probabile e paradossale origine semitica di *ariano* dall'ugaritico *ary-* 'compagno'.

Il termine *aryan* fu diffuso soprattutto da Max Müller [1823-1900], con le *Lectures on the science of language*, London 1861; trad. it. di G. Nerucci, *Lettture sopra la scienza del linguaggio* Milano 1864 (edite lo stesso anno, quindi, dell'art. di G.I. Ascoli, sopra citato).

Possiamo ancora ricordare una occorrenza di *ariano* del 1854, ma come etnico, in un articolo di G. Vegezzi-Ruscalla *I Baschi* (in "Il Cimento. Rivista di Scienze, Lettere ed Arti" 4, 1854, p. 912):

[Vegezzi-Ruscalla] vedeva nel sanscrito il più importante rappresentante delle lingue 'delle *schiate ariane*' [corsivi nostri] (citato in D. Santamaria 1981, p. 52).

In inglese *Aryan*, *Arian* agg. nell'accezione linguistica ha attestazioni risalenti agli anni 1839, 1847, 1878, 1882 (secondo il *Compact Oxford English Dictionary* 1991). In francese *arien* è ancora precedente: il *Trésor* (1979, vol. 3) lo data 1838 e 1842. In spagnolo *ariano* non compare neppure nel Corominas-Pascual (1980). La possibilità di retrodatazione di *ariano* è quindi ancora rilevante.

Quanto ad *ario*, assente nel DELI, è registrato nel Battaglia (1961, vol. I) con un esempio del Panzini 1920-1931, mentre il Palazzi-Folena (1992) indica la data 1935, senza documentazione, con l'etimologia "dal sanscrito *ārya*" (senza alcuna mediazione). Il termine è comunque retrodatabile almeno al 1869 con D. Pezzi, su citato.

Il sin. *ario-europeo* è datato 1869 col Tommaseo-Bellini da parte del DELI (1983, vol. 3, sub *indoeuropeo*). Il Palazzi-Folena (1992), invece, lo attesta addirittura nel 1955. De Felice (1954, pp. 14-15) ricorda opportunamente la paternità ascoliana risalente al 1855, e la limitata fortuna del termine adottato da M. Bartoli e A. Pagliaro.

DISSIMILAZIONE XIX sec., 1878/ 1868, 1855-76, 1873 vs ASSIMILAZIONE primo Novecento, 1873, 1865/1855-76.

1. Il sost. *dissimilazione* nell'accezione fonetica, senza data nel Prati

(1951), senza esempi nel Battaglia (1966, vol. IV) che lo etichetta addirittura “Neol. Ling.”, è genericamente datato “XIX sec.” nel DEI (1950-57, vol. II), ed è attestato nel 1878 con G. Morosi nel DELI (1980, vol. 2), seguito dal Palazzi-Folena che riprende l’anno 1878.

Il termine è adoperato invero già da G.I. Ascoli nel 1873 (cfr. De Felice 1954), e ancor prima compare nelle *Illustrazioni filologico-comparative alla Grammatica greca* di G. Curtius “libera versione italiana” di F.-G. Fumi del 1868:

al § 46. *Dissimilazione* — *Le mute dentali innanzi ad altre mute dentali passano, per essere udite, in σ; ciò che dicesi Dissimilazione* (p. 30).

Nella *Grammatica della lingua greca* di G. Curtius (orig. ted. 1852, trad.¹ it. di E. Teza 1855, trad.² it. di G. Müller 1868¹, 1876 «quinta edizione torinese») si legge infatti:

§ 46. 2° Le mute *dentali* seguite da *mute dentali* si cambiano, per essere udite, in σ (*dissimilazione*) (p. 15).

E al § 44:

Le consonanti, che non possono trovarsi unite, o si rendono *più simili* tra loro (*assimilazione*), o *maggiormente dissimili* (*dissimilazione*) (p. 14).

2. Anche l’opposto *Assimilazione* nella sua valenza fonetica, senza data nel Prati (1951), senza esempi nel Battaglia (1961, vol. I), è datato “primo Novecento” nel DEI (1950-57, vol. I), ed è anche attestato nel 1865 col Tommaseo-Bellini nel DELI (1979, vol. 1), e nel 1873 in Ascoli (cfr. De Felice 1954).

Come si può osservare dalla precedente citazione, la voce è già nella *Grammatica* del Curtius e quindi ragionevolmente fin dalla I ed. 1855.

In fr. *dissimilation* è datato 1877 (*Grand Larousse de la langue française* 1972, vol. 2), 1848 (*Trésor* 1979, vol. 7); *assimilation* invece 1838 (*Grand Larousse* 1971, vol. 1; *Trésor* 1974, vol. 3).

In ingl. *dissimilation* è attestato nel 1874 (H. Sweet) e nel 1885; *Assimilation* è invece antecedente: 1850, 1871, 1885 (secondo i dati del *Compact O.E.D.* 1991).

In spagn. *disimilación* e *asimilación* sono registrati nel Corominas-Pascual (1983 vol. V), ma senza alcuna definizione e senza date.

FAUCALE XIX sec., 1952/ 1873, 1876, 1882-85, 1896.

L'agg. *faucale* 'detto di suono che si articola all'altezza delle fauci, ma oggi decisamente in disuso, sostituito da termini più precisi come *velare*, *uvulare*, *faringale*, ecc.' è datato genericamente "XIX sec." nel DEI (1950-57, vol. III) e (stranamente) 1952 nel Palazzi-Folena (1992) senza documentazione. La voce è inoltre registrata senza alcuna data nel Prati (1951) e senza esempi nel Battaglia (1968, vol. V), mentre manca nel DELI (1980, vol. 2).

Il termine appare invero nel volume sulla *Glottologia* di G. De Gregorio (1896): "Questa categoria [di suoni *linguo-dorsali*] viene perciò a comprendere le classi, che si dicevano da alcuni grammatici *fauca*li, *guttur*ali, *pala*tali" (rist. anast. 1982, p. 147).

Ma ancor prima il termine è adoperato da G.I. Ascoli nel 1873 in *Trascrizioni e altri additamenti elementari* (in "Archivio Glottologico Italiano" I, pp. XLII-LIV):

Della nasale dell'ordine, finalmente, ci occorrono due diverse gradazioni: l'una diremmo il *n* velare, che è il *n* quando si ode facilmente, in ogni lingua, quando precede a suono gutturale (*rango*, ecc.), [...]; l'altra, più profonda, che diremmo *n faucale* [corsivo nostro], ed è per es. il *n* torinese (di *cadéna* e simili) [...] (rist. in P. Benincà - G. Longobardi 1993, pp. 17-30, a p. 21).

Il De Felice (1954) rinvia invece ad Ascoli 1876 e 1882-85.

FONEMA 'suono' 1910/1897 (< fr. *phonème* 1873).

Sulla base dei dati forniti dal Battaglia (1970, vol. VI) è possibile datare il termine *fonema* nell'accezione tradizionale di 'suono linguistico' con B. Croce 1910. Il DELI (1980, vol. 2) riprende da parte sua tale datazione ma erroneamente la attribuisce all'accezione strutturalistica di *fonema* 'la più piccola unità distintiva d'un sistema fonico'. (Il Palazzi-Folena 1992 ripete la stessa datazione con lo stesso errore di attribuzione, peraltro omettendo l'accezione tradizionale).

La voce italiana dipende dal fr. *phonème* proposto, come ricorda il DE-

LI correggendo il Battaglia, nel 1873 da A. Dufriche-Desgenettes (cfr. anche *Grand Larousse de la langue française*, 1976, vol. 5; *Trésor* 1988, vol. 13 e Koerner [1975] 1978).

Il termine può essere invero retrodato al 1897 (si precisa così la data XIX sec., indicata senza fonte nel DEI, come lamentato dal DELI). Esso è infatti usato dall'ascoliano P.E. Guarnerio (*L'intacco latino della gutturale di Ce, Ci* in 'Supplementi periodici all'Archivio Glottologico Italiano', Quarta dispensa 1897, pp. 21-51, a p. 25), come indicato da De Felice 1954 (*La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*). Il termine è corrente anche in Guarnerio (1918, p. 41, ecc.).

Peraltro un decennio prima, nel 1887, l'Ascoli aveva adoperato il termine *antifonema* nell'accezione di 'metafonia', (in "Archivio Glottologico Italiano" X, 1887, pp. 260-72, a p. 264), suggerito da *Umlaut*, come ricorda ancora E. De Felice (1954 p. 11).

In inglese *phoneme* è attestato nel 1894, stando al *Compact Oxford English Dictionary* (1991). In spagnolo *fonema* è registrato senza alcuna datazione nel Corominas-Pascual (1980, vol. II), mentre il *Diccionario de lingüística* a cura di Cerdà Massó (1986) indica come etimo il "gr. *phoné* sonido" *tout court*, senz'alcuna mediazione del francese.

FONOLOGO 1925/1870, 1873, 1876; — FONOLOGICO 1869/1842, 1855 (ingl. *phonological* 1818); — FONOLOGIA 1869/1854, 1855-76 (fr. *phonologie* 1846; ingl. *phonology* 1841).

1. Il sostantivo *fonologo* 'studioso di fonologia, tradizionalmente intesa quale scienza dei suoni', è attestato per la prima volta nel 1925 (con lo Zingarelli) secondo quanto si legge nel DELI (1980, vol. 2). La stessa datazione è ripresa nel Palazzi-Folena (1992), pur con qualche ambiguità in quanto non si esplicita il significato di 'fonologia'.

In realtà almeno un cinquantennio prima — nel 1876 — il termine appare nel noto volume di W.D. Whitney, *La vita e lo sviluppo del linguaggio* (orig. amer. 1875, trad. it. di F. D'Ovidio 1876, rist. anast. 1990). Scrive Whitney:

Si deve infatti badar bene che la portata della fonetica, la capacità sua di penetrare al cuore dei fatti onde si occupa e spiegarli, non è che limitata. Vi è nei cambiamenti linguistici sempre un elemento che resiste all'analisi scientifica; cioè, l'azione del volere umano. L'opera è fatta tutta da esseri

umani, che adattan i mezzi ai fini, sotto l'impulso di motivi e la guida di abitudini, risultanti quelli e queste da cause così molteplici e oscure da eludere ogni sforzo che altri faccia per conoscerle e valutarle. Il *fonologo* [corsivo nostro] non è mai in grado di mettersi in una posizione *a priori*; l'ufficio suo è sol di notare i fatti, di determinare la relazione tra il poi e il prima, e di spiegare fin dove può il cambiamento, mostrando a quali tendenze, e come manifestantisi, possa attribuirsi il risultato. La ragion vera effettiva di un dato cambiamento fonetico è che una società, che del resto poteva scegliere altrimenti, volle che fosse così; mostrando in ciò il predominio di questo o quello tra i motivi che, secondo l'induzione ricavata dai fatti del linguaggio in ogni tempo e luogo, governano gli uomini in questo campo dell'azione loro (p. 92).

Ancor prima che in Whitney — nel 1870 — *fonologo* ricorre sotto la penna di G.I. Ascoli, *Corsi di glottologia* (1870, p. 40) e quindi nell'“Archivio Glottologico Italiano” I, 1873, p. 315, secondo quanto segnala E. De Felice 1954 (*La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*).

In spagn. *fonólogo* è riportato nel Corominas-Pascual (1980, vol. II) senza definizioni di sorta e senza alcuna datazione.

2. Quanto a *fonologico*, il DELI data la voce nello stesso anno 1869, ma anche in questo caso G.I. Ascoli l'adopera 14 anni prima — nel 1855 — negli *Studj orientali e linguistici* II, p. 249, come segnala il citato De Felice (1954). Il Palazzi-Folena (1992) omette invece la data di questa accezione.

In un pre-ascoliano come Giovanni Vegezzi-Ruscalla [1799-1884] *fonologico* viene adoperato ancora prima in una recensione all'*Atlante linguistico d'Europa* di B. Biondelli [Milano, 1841], apparsa in “L'Eridano. Rivista scientifico-letteraria” (a. II, I, 1842, pp. 201-208):

[...] una tale impresa [quella cioè di un atlante linguistico universale] non è più impossibile, ma è tuttavia difficilissima [...]; difficilissima ove si consideri la differenza *fonologica* [corsivo nostro] di tanti idiomi ed il non essersi ancora di comun consenso adottato un alfabeto capace di rappresentare la totalità dei varii suoni' (p. 202).

Il fr. *phonologique* è attestato nel 1846 con Becherelle (cfr. il citato *Trésor* 1988). In ingl. *phonological* compare nel 1818 (cfr. il cit. *Compact O.E.D.*). In spagn. *fonológico* è registrato senza definizioni né datazione nel Corominas-Pascual (1980, vol. II).

3. Il s.f. *fonologia* 'studio dei suoni' è attestato dal DELI nel 1869 col Tommaseo-Bellini (e ricorre pure lo stesso anno in testi istituzionali come D. Pezzi 1869 e A. Schleicher 1869: cfr. più oltre § *Linguistica, linguistico*, e § *Morfologia, morfologico*). Il Palazzi-Folena (1992) traslascia invece la datazione di tale accezione.

La *Grammatica della lingua greca* di Giorgio Curtius, "undecima edizione originale riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller", del 1876 contiene una sezione dedicata alla *Fonologia* ('Indice' p.ix, e p. 3), che si occupa nelle pagg. 3-31 "Della scrittura greca" (§ 1-23), "Dei suoni" (§ 23-24), della "Divisione delle sillabe e quantità" (§ 70-78) e "Dell'accentuazione" (§ 79-99).

Tenuto conto che quella del 1876 è la "quinta edizione torinese" ('Prefazione' del traduttore, p. iii), mentre la prima edizione italiana è del 1855 e la I ed. ted. del 1852 (p. iii), è possibile retrodatare in italiano il termine *fonologia* dal 1869 e al 1855.

Anzi *fonologia* ricorre ancor prima — nel 1854 — nelle "Giunte" di Curtius (alle "Giunte" di Bonitz 1852, trad. it. 1868) alla propria *Grammatica greca* (1852):

Grado a grado che se ne estende e rassoda la cognizione, bisogna tornare alle leggi della *Fonologia* [corsivo nostro] (rist. parz. 1868, p. 224);

I Verbi in -μι e i cosiddetti Irregolari richiamano sempre la *Fonologia* [corsivo nostro] e le regole antecedenti della Flessione Verbale [...] (p. 225).

In fr. *phonologie* è per contro datato anteriormente: 1846 con Bescherelle (cfr. *Trésor* 1988, vol. 13). L'inglese *phonology* appare almeno nel 1841 nell'accezione di cui sopra (cfr. *Compact Oxford English Dictionary* 1991). In spagnolo, invece, *fonología* ha una datazione molto più bassa: 1884, stando al Corominas-Pascual (1980, vol. II), che non definisce la voce. Il *Diccionario de lingüística* a cura di R. Cerdà Massó (1986) indica come etimo di *fonología* il "gr. *phoné*, voz + *logos*, tratado", senz'alcuna mediazione dell'inglese (o del francese).

La retrodatabilità dei termini in italiano rimane così circoscritta entro i seguenti anni: *fonologico* (1842/ ingl. 1818), *fonologia* (1854/ingl. 1841).

INDO-EUROPEO 1855/1837, 1838, 1840, 1841, 1842 (< ingl. *Indo-european* 1813).

La voce *indoeuropeo* come agg. 'detto di una famiglia di lingue europee e asiatiche che presentano caratteri di stretta somiglianza' è datata nel DELI (1983, vol. 3) 1855 con rinvio a G.I. Ascoli (in "Studj orientali e linguistici" II, p. 263).

Il DELI precisa altresì, sulla scorta di B. Migliorini e di J. Manessy-Guitton (*L'indoeuropéen*, in *Le langage* sous la direction d'A. Martinet, Paris, Gallimard 1968, p. 1241), che il termine era stato introdotto da Thomas Young [1773-1829] nel 1814 in una recensione al *Mitridates* di F. Adeling, anzi nel 1813, secondo una ulteriore rettifica di F.R. Shapiro (1981).

(Il brano di T. Young è riportato in C.D. Buck *Indo-european or indogermanic?* in "The Classical Review" xviii, 1904, pp. 309-401, a p. 401, nonché nel *Compact Oxford English Dictionary* 1991, che conserva però la datazione 1814).

Tuttavia, circa un ventennio prima dell'Ascoli, il termine, in italiano, ricorre presso i linguisti pre-ascoliani. Così nel 1837 Cesare Cantù [1804-1895] in *Recenti opere di filologia*, parte II (in "Ricoglitore Italiano e straniero. Rivista mensile europea di scienze, lettere e belle arti, bibliografia e varietà", Milano, dicembre), scrive:

Presagire potea trarsi dalla radice tedesca *sagen*. E ciò avrebbe mostrato la fratellanza tra le lingue *indo-europee* [corsivo nostro], poiché nel tedesco si trova questa radice di cui i Latini non ebbero che le derivazioni (p. 729). (Un lungo passo della recensione di Cantù è riportato in D. Santamaria, 1981, p. 64, da cui citiamo).

In un successivo articolo-recensione di Cantù — del 1838 — *Parallelo delle lingue d'Europa e dell'India* [di F.G. Eichhoff, Paris 1836] (in "Rivista Europea. Nuova serie del Ricoglitore italiano e straniero" I, parte I, pp. 25-40) ritorna l'aggettivo *indo-europeo* riferito alle lingue:

Il risultamento però è che il gallese e l'irlandese appartengono alla *famiglia indo-europea* [corsivo nostro] (p. 29 nota).

Delle sole lingue del *gruppo indo-europeo* [corsivo nostro] intendiamo noi di parlare, dividendole in sei rami: Indiana, Persiana, Romana, Germanica, Slava e Celtica (p. 31).

Dal confronto di esse *lingue indo-europee* [corsivo nostro], deduce Eichhoff che s'assomigliano tra loro come dialetti d'una lingua stessa; (p. 35).

L'aggettivo *indo-europeo* ricorre altresì negli scritti di Bernardino Biondelli, per es. nell'*Atlante linguistico d'Europa*, Milano 1841:

nel soprannaturale artificio del mondo intellettuale v'ha qualche arcano principio che distingue e solleva da ogni altro lo *stipite indoeuropeo* [corsivo nostro] p. 261 (Il passo è riportato in D. Santamaria 1981, p. 84, da cui citiamo).

E ancora nell'*Atlante* il Biondelli scrive a proposito del Pott che

pur dimostr[ando] con solidi argomenti l'affinità dello slavo col lettico, nelle radici e nel sistema fonetico, si attenne quasi esclusivamente alla parte etimologica, e trascurò poscia la grammaticale, la quale porge tali prove dell'antica affinità del lettico cogli altri *idiomi indoeuropei* [corsivo nostro] [...] (pp. 237-38) (Un lungo passo del testo è riportato in D. Santamaria 1981, p. 161, da cui citiamo).

In un altro luogo della stessa opera, il Biondelli così annota:

La scambievole affinità delle *lingue indo-europee* [corsivo nostro] consiste in ciò, che tutte attinsero ad una medesima fonte le primitive radici e la norma generale d'infletterle, per esprimerne le modificazioni ed i rapporti [...] (p. 249) (citiamo da D. Santamaria 1981, p. 172).

Il composto appare anche sotto la penna di Carlo Cattaneo (1841) nel saggio *Sul principio storico delle lingue europee*, apparso sul "Politecnico" "nell'occasione che venne alla luce la prima parte dell'*Atlante Linguistico d'Europa* di B. Biondelli" (rist. 1948, p. 145 n. 1):

Le lingue vive e morte d'Europa si riferiscono quasi tutte a un modulo comune. [...] [Esse] sono connesse da una più o meno prossima parentela, tanto nella parte materiale ossia nelle radici, quanto nella formale ossia nel modo di infletterne e combinarne le derivazioni. Questa fratellanza d'idiomi signoreggia più o meno tutta la vastità dell'Europa [...]. E inoltre lo stesso tronco di lingue, al di là del Caucaso e del Caspio, si stende sulla Persia e sull'Afgania, e per le valli dell'Indo e del Gange penetra fino all'estremità della penisola indostanica. Perlochè si comprendono tutte sotto il nome di *lingue indo-europee* [corsivo nostro], omai troppo angusto esso pure [...] (rist. 1948, pp. 149-50; per altre occorrenze, cfr. pp. 151, 165, 173, 178, 183, 185, 189).

Il termine ritorna altresì — nel 1842 — in tre recensori dell'opera del

Biondelli (1841). F. Predari nell'articolo *Atlante linguistico d'Europa di B. Biondelli* (in "Rivista Europea. Giornale di Scienze, Lettere e Arti" V, parte II, 1842, pp. 301-21) scrive a proposito dell'adeguatezza del termine *indo-europeo*:

Sorpassando al titolo di *indo-europea* [corsivo nostro] da lui dato alla famiglia complessiva delle lingue d'Europa, titolo che, nonostante gli esempi di Schlegel, di Eichhoff, di Garcin de Tassy, Pictet e qualche altro, sembra essere andato oggidi in quella dissuetudine stessa in che caddero quegli altri di *indo-germaniche* [corsivo nostro], indo-celtiche, indo-persiane, ec., e che per la non sufficiente chiarezza del concetto che si verrebbe ad avere in esso formulato, può sempre trarre, per lo meno, ad una molto anfibologica idea, non essendo con esso ben significato, se trattisi di derivazione piuttosto che non di semplice affinità, noi verremmo primamente ad alcune frasi che forse non esprimono abbastanza determinato e fedele il pensiero dell'autore. (p. 314; per un commento del passo cfr. Santamaria 1981, p. 95).

G. Vegezzi-Ruscalla nella sua recensione l'*Atlante linguistico d'Europa di B. Biondelli* (in "L'Eridano. Rivista scientifico-letteraria" II, vol. I, 1842, pp. 201-8) da parte sua parla di «varie famiglie del *sistema Indo-Europeo* [corsivo nostro]» (p. 204) e qualche pagina prima:

[...] l'Autore, considerata l'importanza di far conoscere il nesso che congiunge la maggior parte e le più colte ed estese favelle europee, uscì dai confini dell'Europa per quanto riguarda il *sistema* principale, che vien detto *Indo-Europeo* [corsivo nostro] [...] (pp. 202-3).

E verso la fine della sua recensione:

Porrem fine col dare agli studiosi un annunzio che loro verrà graditissimo, ed è la promessa che fa l'egregio Autore di darci una grammatica comparata delle *lingue Indo-Europee* [corsivo nostro] (p. 207).

Anche Giuseppe Cossa nel suo contributo l'*Atlante linguistico d'Europa, di Bernardino Biondelli. Volume I, parte I. — Milano, coi tipi di Felice Rusconi, 1841, in 8°, di pag. 261* (in "Giornale dell'I.R. Istituto Lombardo di Scienze, Lettere ed Arti e Biblioteche Italiane" IV, 1842, pp. 91-102), così si esprime:

È nota, pei molti studj che ne furono intrapresi, la stretta lessicale e grammaticale affinità che collega le vetuste lingue dell'India e della Persia colla pluralità delle europee; d'onde l'idea di coordinarle in un sistema che

alcuni chiamarono *indo-persiano*, altri *indo-germanico*, altri diversamente, e il Biondelli con miglior consiglio denominò *indo-europeo* (p. 97).

E ancora:

Esclusine, malgrado la contraria autorità di Klaproth, l'armeno, il georgiano, l'ossetico, perchè col confronto delle radici e della grammaticale tessitura non vi discerne sufficienti indizj di comunanza d'origine, Biondelli assegna al *sistema indo-europeo* [corsivo nostro] undici famiglie di linguaggi, degli indiani cioè, dei persiani, gaelici, cambrici, albanesi, greci, latini, germanici, scandinavi, slavi e lettici (p. 98).

Il sintagma *sistema indo-europeo* ritorna ancora nella stessa pagina, accanto a *lingue europees* (p. 99).

Nel 1853 infine Gabriele Rosa afferma, a proposito di R. Rask, (in "Il Crepuscolo. Rivista settimanale di scienze, lettere, arti, industria e commercio" 25 dicembre):

Per tal modo gli germogliò nella mente e si disegnò il primo abbozzo d'una grammatica generale comparata dalle *lingue indo-europees* [corsivo nostro] (p. 827). (Un lungo passo del testo è riportato in D. Santamaria 1981, p. 215, da cui citiamo).

In fr. *indo-européen* è attestato nel 1836 (*Trésor* 1983, vol. 10, che corregge il *Grand Larousse de la langue française*, 1975, vol. 4), mentre in spagnolo *indo-europeo* non è neppure registrato nel Corominas-Pascual (1980. vol. III).

Le possibilità di retrodatazione in italiano rimangono così circoscritte a quasi un quarto di secolo (it. 1837/ ingl. 1813).

INDO-GERMANICO a) agg. XIX sec., 1854, av. 1853/ 1842 (< ted. *indo-germanisch* 1823, fr. *indo-germanique* 1810); — b) s.m. 1860.

L'agg. *indo-germanico* detto delle lingue indo-europee, assente nel Prati (1951), nel DELI (1983, vol. 3) e nel Palazzi-Folena (1992), è datato genericamente XIX sec. nel DEI (1950-57, vol. III), e av. 1853 con C. Balbo nel Battaglia (1972, vol. VII). De Felice (1954, pp. 14-15) ricorda da parte sua anche un uso nel 1854 in G.I. Ascoli, che poi gli preferirà *indo-europeo*.

In effetti il termine *indo-germanico*, pur se scartato a favore del più comune *indo-europeo*, compare in linguisti pre-ascoliani come Giuseppe Cos-

sa e Francesco Predari fin dal 1842; l'uno infatti parla di "sistema [...] *indo-germanico*", l'altro di "lingue [...] *indo-germaniche*" (i due passi sono più ampiamente citati sotto *Indo-europeo*, a cui rinviamo).

Il termine *indo-germanico* ritorna in G. Vegezzi-Ruscalla in un contributo del 1853: "*indogermaniche* [corsivo nostro] [sono] tutte le lingue del ceppo sanscrito" (cit. in Santamaria 1981, pp. 51-52 e n. 97); "ceppo *indo-germanico* [corsivo nostro]" scrive, ancora Vegezzi-Ruscalla in un successivo lavoro del 1857 (anche questo cit. in Santamaria 1981, p. 52, n. 98).

L'uso sostantivato di *indo-germanico* è invece attestato in due lettere di Emilio Teza e G. I. Ascoli dell'ottobre 1860:

l'indogermanico [corsivo nostro] è affidato al Turrini tirolese che io non conosco ma che studiò per lo passato a Pisa (in Peca Conti 1976, p. 92);

Quanto a me, il Lignana mi mandò, in luglio scorso, caldissime parole per indurmi ad aspirare alla cattedra d'*indo-germanico* [corsivo nostro] a Bologna, da lui rinunziata, mostrandomi certo che avrei ottenuto lo scopo. (in Peca Conti 1976, p. 93).

Indo-germanico viene fatto risalire al ted. *indo-germanisch* adoperato per primo nel 1823 da J. Klaproth. Ma F.R. Shapiro (1981) ha retrodatato il primo uso del termine in francese con C. Malte-Brun, che adopera *indogermanique* fin dal 1810.

INTERVOCALICO "fine XIX sec.", 1957/1881, 1885, 1905, 1924.

L'agg. *intervocalico* 'detto di suono posto tra due vocali', assente nel Prati (1951), in De Felice (1954), nel DELI (1983, vol. 3), senza esempi nel Battaglia (1973, vol. VIII), è datato sommariamente "fine XIX sec." nel DEI (1950-57, vol. III, p. 2061), e (senza documentazione) 1957 nel Palazzi-Folena (1992).

In effetti l'aggettivo *intervocalico* ricorre nel 1881 in F.G. Fumi, *La glottologia e i neogrammatici. Notizia critica*:

Un altro potentissimo ostacolo al regolare mutamento dei suoni ed occasione molteplice alle anomalie è, secondo il Curtius, un istinto semicosciente di salvare i suoni significativi; di che trattò in apposita memoria sulla portata dei suoni ecc. ([...] 1870), dimostrando, p.e., come l'*ι* (*i* o *j*) *intervocalico* [corsivo nostro], caduto nelle uscite verbali *αω εω οω*, nel genitivo *ου* = *oo* da *οιο* ecc., abbiano conservato i Greci nell'ottativo, perchè è segno di funzione modale (pp. 47-48).

Intervocalico (insieme al sinonimo più comune *mediano*) ritorna altresì nel 1885 in una lettera di G.I. Ascoli a Giovanni Flechia, del 21 luglio:

Vedo che in *-tattare* = *SATIARE*, altro a voi pare il fenomeno del *t* iniziale e altro quello del *tt mediano* [corsivo nostro]. Per me, all'incontro, è sempre, in fondo, il fenomeno stesso [...].

In *upuale*, mi pare un vero indovinello la tenue *intervocalica* [corsivo nostro]. Viene da pensare a [...] (in L. Della Gatta Bottero — I. Zeppetella 1977, p. 569).

Nel 1905 l'aggettivo ricompare ne *L'unità d'origine del linguaggio* di Alfredo Trombetti:

Il fatto è però che le sorde si trovano anche in posizione *intervocalica* [corsivo nostro], ma allora derivano, come pare, da geminata che spesso è poi il prodotto di un'assimilazione. (ristampa fotostatica, 1962, pp. 219-20).

L'aggettivo ritorna altresì nel 1924, nella monografia dello stesso Trombetti su *Le origini della lingua basca*:

Si distingue nettamente *r* forte (*rr*) da *r* debole anche quando non è *intervocalico* [corsivo nostro], nel quale caso si scrive generalmente un *r* semplice (p. 29).

In fr. *intervocalique* è datato 1895 con M. Grammont nel *Trésor* (1983, vol. 10), che ricorda pure l'uso nel *Cours* saussuriano del 1916, mentre il *Grand Larousse de la langue française* (1975, vol. 4) data la voce 1906 con il Meyer-Lübke (*Gr.*, IV).

In ingl. *intervocalic* è attestato nel 1887, e la variante *intervocal* nel 1891 e nel 1896 (*Compact O.E.D.* 1991).

In spag. *intervocálico* manca nel Corominas-Pascual (1983, vol. 5), ed è registrato nel dizionario di F. Lázaro Carreter (1968³) e di Cerdà Massó (1986).

IPOTASSI (1957/1887) (< ted. *Hypotaxis*); — IPOTATTICO (1948-58, 1957?/ 1855-76) (< ted. *hypotaktisch*) versus PARATASSI (1931/1877) (< ted. *Parataxis*); — PARATATTICO (1948-58, 1960/1855-76) (< ted. *parataktisch*).

Il DELI (1983, vol. 3) data 1957, col rinvio al *Dizionario Enciclopedico*

Italiano, il termine *ipotassi* “procedimento sintattico col quale si uniscono due proposizioni, subordinando l’una all’altra”, sin. *subordinazione*, indicando l’etimo gr. *hypótaxis* solo per il significante con l’omissione (cfr. sotto) della mediazione semantica del tedesco. Il Palazzi-Folena (1992) riprende a sua volta la data 1957. Il DELI omette invece il derivato aggettivale *ipotattico*. Il Battaglia non fornisce esempi d’autore per *ipotassi* e *ipotattico* (1973 vol. VIII) ma sotto *paratattico* (1984, vol. XII) riporta un esempio di P.P. Pasolini (*Passione e ideologia* (1948-1958), Milano, Garzanti 1960, rist. 1973 p. 320) dove ricorre pure l’aggettivo *ipotattico*. Il Palazzi-Folena (1992) indica la data 1957 per *ipotattico* senza apparente documentazione. Il Battaglia e il Palazzi-Folena segnalano ancora l’etimo gr. ὑποτακτικός/*hypotaktikós*, tralasciando anche qui (cfr. sotto) la mediazione del tedesco.

Il “pendant” *paratassi* “procedimento sintattico con cui si pongono l’una accanto all’altra due proposizioni, lasciandole autonome”, sin. *giustapposizione*, è datato dal DELI (1985, vol. 4) un quarto di secolo prima, 1931, con il rinvio all’*Enciclopedia Italiana* (vol. XI). Il DELI fornisce l’etimologia sincronica¹ («comp. di *para*¹ e gr. *táksis* ‘disposizione’») anziché l’etimologia diacronica cioè greco-tedesca (cfr. sotto). Il Palazzi-Folena (1992) riprende da parte sua la datazione 1931 insieme con l’etimo sincronico.

Come nel caso precedente, il DELI tralascia di lemmatizzare il derivato *paratattico*. Il Battaglia sotto *paratassi* (1984, vol. XII) riporta esempi di B. Croce (1950) e P.P. Pasolini (1948-58); e sotto *paratattico* esempi di R. Longhi (av. 1970) e P.P. Pasolini (1948-58). Il Palazzi-Folena (1992) riprende la data 1960 per *paratattico*. Il Battaglia (col Palazzi-Folena) indica ancora l’etimologia sincronica di *paratattico* (“Deriv. da *paratassi*”) in luogo di quella diacronica cioè dal greco-tedesco (cfr. sotto).

Ora la coppia *ipotassi* /*paratassi* è retrodatabile di almeno ottant’anni. Domenico Pezzi, in *Glottologia aria recentissima. Cenni storico-critici*, 1877, dedica tutto un paragrafo a “Jolly e la *ipotassi*” (p. xiv dell’“Indice analitico delle materie”). Così scrive D. Pezzi:

¹ In contrapposizione alla *etimologia diacronica* E. Campanile definisce *Etimologia sincronica* «quella che deriva un elemento di una lingua da uno o più altri elementi della stessa lingua» (*La ricostruzione linguistica e culturale*, in AA.VV. *Linguistica storica* a cura di R. Lazzeroni, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1987, pp. 115-56, a p. 116).

Fondandosi sui risultati delle preaccennate indagini, in una monografia *Über die einfachste der hypotaxis im indogermanischen* (pubblicata nel 6° volume degli *Studien z. gr. u. lat. gramm.* editi da G. Curtius [18??], pp. 215-46) il Jolly ci espone, innanzi tratto, le varie forme della *ipotassi* [corsivo nostro] nell'ordine seguente: I. la subordinazione non è espressa da alcuna parola a ciò destinata (forma semplicissima della *ipotassi* [corsivo nostro]); II. la subordinazione viene significata mediante una parola congiuntiva nella proposizione secondaria, e tal parola è 1° un pronome congiuntivo per eccellenza, proveniente da un pronome anaforico o da un interrogativo, 2° una particella per lo più anch'essa di origine pronominale; III. la subordinazione è indicata tanto nella proposizione principale quanto nella secondaria, in quanto che ambedue contengono un vocabolo congiuntivo (correlazione). Queste tre forme d'*ipotassi* [corsivo nostro] esistevano già nelle epoche più antiche delle lingue arie: probabilmente si sono svolte nell'ordine sopraccennato (pp. 159-60).

E per quanto riguarda la *paratassi* il Pezzi così annota:

Facendosi poscia ad investigare in ispecial guisa la origine della prima e più semplice forma, Jolly si scosta da Tobler, il quale (nella *Germania*, xvii [18??], 257-94) suppose un'ellissi di un vocabolo congiuntivo, e si sforza di provare, con esempi tratti prima dal tedesco, poi dai linguaggi affini, che, in tal caso, si passò dalla *paratassi* alla *ipotassi* [corsivo nostro], per via di una semplice alterazione di accento. Così, senza la ipotesi della omissione di alcuna parola, si spiega la trasformazione di un costrutto coordinato in un subordinato (p. 160).

È interessante osservare che in un testo precedente di una ventina d'anni, anziché la coppia *ipotassi/paratassi* troviamo due "crudi" grecismi: παράταξις e ὑπόταξις. Così nella *Grammatica della lingua greca* di Giorgio Curtius, «undecima edizione originale riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller» del 1876, si legge:

Due proposizioni semplici [...] possono essere collegate in due modi:
a) le due proposizioni rimangono indipendenti l'una dall'altra. — Questa specie di unione si chiama *coordinamento* (παράταξις);
b) ovvero l'una delle proposizioni viene subordinata all'altra, ne è dipendente. — Questa seconda specie d'unione si chiama *subordinamento* (ὑπόταξις). (pp. 280-81).

Per contro lo stesso testo fa uso senza reticenze dei due aggettivi derivati *ipotattico* e *paratattico*:

Omero ama le proposizioni coordinate, *costruzione paratattica* (p. 282).

Una certa avversione per la costruzione *ipotattica* [corsivo nostro] è anche la ragione del frequente passaggio dalla costruzione relativa alla dimostrativa [...] (ibid.).

A proposito della datazione del Curtius va ricordato che la prima edizione italiana risale al 1855, quella del 1876 essendo "la quinta edizione torinese" (come ricorda nella "Prefazione" p. iii il traduttore); l'originale tedesco risale invece al 1852.

Paratattico ritorna peraltro nel testo di D. Pezzi (1877), che cita una recensione di Tobler (nella "Zeitschr. f. völkerpsychologie ecc." VII, [187?], 333-44) ricordando la «primitiva costruzione *paratattica* [corsivo nostro]» (p. 157 n.).

Sulla base di questi dati il grecismo sembra quindi che sia stato adottato e risemantizzato in tedesco prima che in italiano — il 1852 di Curtius è un possibile punto di partenza dinanzi al vuoto del Kluge (1989).

In inglese *hypotaxis* è datato 1883, ma *parataxis* ancor prima: nel 1842 e poi nel 1883 e 1888; *paratactic* è datato 1871, 1883; *paratactical* 1886 (secondo i dati del *Compact Oxford English Dictionary* 1991). In francese la coppia è addirittura novecentesca: *parataxe* 1903 (*Grand Larousse de la langue française* vol. 5, 1976), *hypotaxe* 1933 (*Trésor* vol. 9, 1981; manca invece nel *Grand Larousse*).

In spagnolo *parataxis*, *paratáctico*, *hipotaxis*, *hipotáctico* sono registrati da F. Lázaro Carreter (1968³) *Diccionario de términos filológicos*, che ricorda un loro uso in D. Alonso (1951), ma sono del tutto assenti nel dizionario etimologico del Corominas-Pascual. (La coppia terminologica secondo l'uso di D. Alonso è ricordata altresì in F. Abad [1986] *Diccionario de lingüística de la escuela española*). Il *Diccionario de lingüística* a cura di R. Cerdà Massó (1986) indica un etimo sincronico per *hipotaxis* ("gr. *hypó*, debajo + *táxis*, colocación") e *parataxis* ("gr. *pará*, al lado + *táxis*, ordenación"), quasi si trattasse di una neoformazione in spagnolo e non di un grecismo per significante con la mediazione semantica del tedesco.

LINGUISTICA 1839/1837, 1838 (< fr. *linguistique* 1812, 1826 < ted. *Linguistik* 1777); — GLOTTOLOGIA 1867; — GLOTTOLOGICO XIX sec., av. 1916, 1912/ 1861-62, 1870, 1873; — LINGUISTICO a) 'della lingua' 1841/ 1819-22, 1835 (< fr. *linguistique* 1832?, 1867; ingl.

linguistical 1823) — b) 'della linguistica' av. 1937/ 1842, 1845, 1875 (< fr. *linguistique* 1832?, 1842).

1. *Linguistica, Glottologia, Glottologico.*

Il DELI (1983, vol. 3) fissa la prima attestazione del termine *linguistica* al 1839 col *Panlessico italiano, ossia dizionario universale della lingua italiana*, Venezia. La data 1839 è ripresa nel Palazzi-Folena (1992).

Un anno prima — nel 1838 — *linguistica* compare però nella recensione di Cesare Cantù [1804-1895] al *Parallelo delle lingue d'Europa e dell'India* [di F.G. Eichhoff, Paris 1836] in "Rivista Europea. Nuova serie del Ricolitore italiano e straniero" a. I, parte I, pp. 25-40:

Si pose egli [= Eichhoff] fra i concorrenti al premio di *linguistica* [corsivo nostro], proposto dal conte di Volney perchè ogn'anno si distribuisca dall'Accademia francese; (p. 26).

E più oltre:

Che gli Europei vengano tutti dall'Asia il mostrano la storia, la fisiologia e la *linguistica* [corsivo nostro] (p. 29).

Ma già nel 1837 lo stesso Cantù aveva adoperato il termine *linguistica* in un suo articolo su *Recenti opere di filologia*, parte II in "Ricoglitore italiano e straniero. Rivista mensile europea di scienze, lettere e belle arti, bibliografia e varietà" (Milano), dicembre 1837, dove egli registra, per così dire, i primi vagiti della voce in italiano. Così annota Cantù:

È noto a quanta grandezza siasi elevata in pochi anni la nuova scienza che i Tedeschi nominarono *Linguistica*, e noi volentieri *Filologia comparata* (p. 729) (un lungo passo della recensione è riportato in D. Santamaria 1981, p. 64, da cui citiamo)¹.

In importanti dizionari generali della lingua italiana, di primo Ottocento, *linguistica* non è affatto registrato, così nel *Dizionario* Minerva (1828, vol. IV), nel Cardinali (1829), nel Vanzon (1833, vol. III), nel Tramater (1834, vol. 3), nel Manuzzi (1836, t. I, p. II).

¹ Ora anche A. Dardi (1992, p. 334 n. 249) cita Cantù (1837) sulla scorta di Santamaria (1981), insieme con un anonimo recensore dello stesso anno.

Sulla scorta di De Felice 1954 (*La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*) il DELI ricorda altresì che *linguistica* fu usato da Ascoli nel 1854, in un bilancio storico sugli studi linguistici (pp. 26, 33, 39). Il termine fu successivamente scartato da Ascoli a favore di *glottologia*, che risale invece al 1867 (cfr. De Felice 1954, DELI 1980, vol. 2, Palazzi-Folena 1992, Belardi ([1987] 1990 p.8).

Quanto al derivato *glottologico*, assente nel DELI, datato genericamente "XIX sec." nel DEI (1950-57, vol. III), av. 1912 col Pascoli nel Battaglia (1970, vol. VI) e nel Palazzi-Folena (1992), si può ricordare con De Felice (1954) che l'aggettivo è usato da Ascoli nel 1870 e che la fondazione dell' "Archivio Glottologico Italiano" risale al 1873. Ancor prima l'aggettivo ritorna più volte presso lo stesso Ascoli nella *Prolusione ai corsi di grammatica comparata e di lingue orientali, detta nell'accademia scientifico-letteraria di Milano, il 25 novembre 1861*, poi stampata in "Il Politecnico" (vol. XII, fasc. LXIX, 1862, pp. 289-303): "investigamenti glottologici" (p. 291), "studj glottologici" (p. 294), "indagini glottologiche" (p. 296), "interessi glottologici europei" (p. 300).

In fr. *linguistique* risale al 1826 con A. Balbi (cfr. *Trésor* 1983, vol. XIV, che corregge il *Grand Larousse de la langue française* 1975, vol. IV), anzi al 1812 (cfr. Auroux 1989 p. 14) derivante a sua volta dal ted. *Linguistik* (1777).

In inglese *linguistic*, oggi raro, è datato 1837 e nella variante più comune *linguistics* 1847 col Webster (cfr. *Compact Oxford English Dictionary* 1991).

In spagnolo invece *lingüística* ha una datazione più bassa: 1869, stando al Corominas-Pascual (1980, vol. III), mentre il *Diccionario de lingüística* a cura di Cerdà Massó (1986) ricollega *lingüística* direttamente al "lat. *lingua*, lingua", saltando ogni mediazione francese e tedesca.

Quanto ai sinonimi, in inglese *glottology* è ormai desueto. Il *Compact Oxford English Dictionary* (1991) fornisce tre esempi degli anni 1841, 1849-52 e (con M. Müller) 1868. Non diversamente per quanto riguarda lo spagnolo, Corominas-Pascual (1980) ricordano che *glotología* è "denominación usual en italiano, pero muy rara en español" (vol. 3°, p. 156).

Anche in fr. *glottologie* è oggi desueto (manca nel *Grand Larousse de la langue française*, e nel *Trésor*). Un uso sistematico è in A-H. Sayce, *Principes de philologie comparée*, traduits en français pour la première fois par E. Jovy, 1883¹, 1893, deuxième édition (orig. ingl. 1874¹, 1875²):

Nous ne demandons pas des linguistes, mais des philologues dans le

vrai sens du mot. Par malheur, ce sens est incompris: aussi je préférerais me servir du terme de *Glottologiste*, et, dans les chapitres suivants, je dirai *Glottologie* de préférence à *Philologie comparée*.

La *Glottologie* [corsivo nostro] sera la science du langage qui compare et classe les mots et les formes; elle arrive ainsi aux lois empiriques et finalement aux lois premières qui gouvernent le développement du langage et de ses variétés (pp. 54-55).

Riguardo poi alla concorrenza fra le varie denominazioni — *filologia comparativa*, *scienza del linguaggio*, *linguistica*, *glottologia* (oggi sinonimo di '*linguistica*' ma spesso anche contrapposto col valore di '*linguistica storica*' a '*linguistica*'; cfr. anche Belardi 1992, n. 1 pp. 15-16) — può essere utile ricordare, in aggiunta ai dati forniti da De Felice (1954) e dal DELI, la testimonianza di Domenico Pezzi nella *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio* (1869), premessa alla sua trad. del *Compendio* di A. Schleicher. Osserva D. Pezzi (1869):

La scienza del linguaggio fu detta e dicesi ancora sovente 'filologia' o 'filologia comparativa'. È questa una denominazione, ch'ella ricevette talora in Francia ed in Inghilterra [...], ma non in Germania: chè 'filologia' non può significare 'scienza del linguaggio' [...]. Nè bene fu detta, specialmente da molti francesi, 'grammatica generale', od 'universale' o 'razionale', o 'filosofica' [...]. La nostra scienza fu detta eziandio, sebbene raramente, 'indagine delle lingue (sprachforschung)' e 'comparazione delle lingue (sprachvergleichung)', 'fonologia', 'etimologia' [...] 'filosofia del linguaggio' [...]. Come dunque appellarla? Dovremo noi dirla con molti francesi 'linguistica', con varii tedeschi 'glottica' [...] o 'glossologia'? Ci si permetta osservare collo Schleicher e col M. Müller che la parola 'linguistica' dal latino 'lingua' con una desinenza greca è parola di formazione essenzialmente moderna e pressapoco barbara, e non si addice quindi a chi studia il linguaggio: e la voce 'glottica' non ha ancora la sanzione autorevole dell'uso. Noi dunque diremo la nostra disciplina 'scienza del linguaggio' (pp. ii-iv).

Ma l'A. si affretta ad aggiungere in nota che

Tuttavia per amore di brevità e di varietà ci varremo talvolta della parola 'linguistica' (p. iv n. 2).

Successivamente lo stesso Pezzi opterà per la voce *Glottologia*. Si veda in proposito il titolo di un suo manuale: *Glottologia aria recentissima. Cenni storico-critici*, del 1877.

2. Linguistico.

L'agg. *linguistico* nell'accezione 'relativo alla lingua' è datato nel DELI (1983, vol. 3) 1841 con l'opera di B. Biondelli, *Atlante linguistico d'Europa*.

Il Palazzi-Folena (1992) ha invece preferito un più basso e non documentato 1886. Tale accezione è comunque retrodata al 1835, dal momento che il termine ricorre nel sintagma *studi linguistici* cioè 'delle lingue' in una recensione di G.[iovenale] V.[egezzi-Ruscalla] al *Corso teorico pratico di Grammatica tedesca ad uso degli Allievi della R. Accademia militare, Torino, Stamperia Reale, 1834*, in 4 di Luigi De Bartolomeis (apparsa sull'*'Annotatore piemontese'* gennaio, fasc. I, vol. I, 1835, pp. 12-15).

Scrivo il recensore:

Per altro l'incremento degli *studi linguistici* [corsivo nostro], i miglioramenti recati dai tedeschi nella scienza grammaticale della loro lingua e le mutazioni da questa patite coll'andar del tempo volevano che una qualche persona dotta in ambi gl'idiomi pigliasse a far tesoro delle altrui fatiche e presentasse gl'italiani di una nuova gramatica della lingua tedesca, la cui conoscenza è oggimai fatta un bisogno universale [...] (pp. 12-13).

A. Dardi (1992, p. 334, n. 249) cita ora per *linguistico* nell'accezione, si direbbe, 'della lingua', oltre G. Berchet 1837, F. Rossi 1839 e C. Cattaneo 1839, anche un esempio del 1819-22 di Visconti ("indagini istoriche e linguistiche"), precedente dunque allo stesso uso francese.

Linguistico nell'accezione invece di 'relativo alla linguistica' (non contraddistinto con una particolare datazione nel DELI) è databile, sulla scorta del Battaglia (1975, vol. IX), av. 1937 con A. Gramsci. Ma il *Vocabolario italiano della lingua parlata* di G. Rigutini e P. Fanfani del 1875 (1891⁶) registra, con un commento di sapore puristico, l'aggettivo *linguistico*:

ad. che concerne la linguistica: 'Oggi, mi diceva un barbassoro, bisogna attendere agli studi linguistici. — Ed io: Cominciate intanto voi a imparare la lingua italiana' (p. 892).

Nel bilancio sull'*Origine e sviluppo della linguistica* di Bernardino Biondelli apparso nel 1845 (in "Rivista Europea" giugno, pp. 649-63; rist. 1856, pp. 3-17, da cui citiamo) l'autore fa cenno alle *società linguistiche* (p. 4), cioè 'di linguistica, di studi linguistici':

La serie dei risultrimenti ottenuti nel breve spazio d'un mezzo secolo comprese di maraviglia la generazione vivente, e v'impresse tale un desiderio di sviluppare tutte le molle e la recondita potenza di questi mezzi novelli, che ovunque sorsero rapidamente *società* geologiche e *linguistiche* [corsivi nostri] intese ad unire i loro sforzi nella causa comune; (p. 4).

E ancora prima — nel 1842 — Francesco Predari in una recensione all'“*Atlante linguistico d'Europa* [Milano 1841] di B. Biondelli” (in “*Rivista d'Europa. Giornale di Scienze, Lettere e Arti*” V, parte II, pp. 301-21) — metà dell'*article-review* (pp. 301-11) è una rassegna del filone di studi linguistici precedenti al Biondelli — parla di “*progressi linguistici*” (p. 306), cioè, come aveva accennato qualche pagina prima, de “i progressi della linguistica” (p. 302):

Ma anche il solo divisamento di essa [= l'impresa progettata da Bonifazio Finetti nel *Trattato della lingua ebraica e sue affini*, Venezia, Zatta 1756 e andata “a vuoto”] è sempre un bel documento di ciò che avanti *i moderni progressi linguistici* [corsivo nostro] ha saputo intraprendere l'ingegno italiano (p. 306).

In fr. peraltro l'agg. *linguistique* nella prima accezione è datato 1867 col Littré e nella seconda 1842 con Mozin (cfr. *Grand Larousse de la langue française*, 1975, vol. 4; il *Trésor*, 1983, vol. 10, fornisce una data precedente: “1832 adj. Raynouard”, ma senza specificare a quale delle due accezioni essa vada riferita).

In inglese *linguistic* come agg. è datato 1856 (nell'accezione sembrerebbe ‘della lingua’), ma il sin. *linguistical* è precedente: 1823 (cfr. *Compact Oxford English Dictionary* 1991).

In spagnolo *lingüístico* è datato 1853 (prima del sostantivo) stando al Corominas-Pascual (1980, vol. III), che non chiarisce però in quale dei due significati del termine.

Rimangono quindi ancora margini di retrodatibilità del s.f. *linguistica* (it. 1837/ ted. 1777, fr. 1812), e anche dell'agg. *linguistico* nella seconda accezione (cioè ‘della linguistica’) (it. 1842/ fr. 1842, 1832?).

MORFOLOGIA 1872/1869, 1870, 1868-76; — MORFOLOGICO av. 1912/1867, 1869, 1874.

Il DELI (1983, vol. 3) data il termine *morfologia* ‘studio della forma-

zione della parola' 1872 con G. Carducci, sulla scorta del Battaglia (1978, vol. X).

Nel 1870 la voce è già adoperata da G.I. Ascoli nei *Corsi di Glottologia*, secondo l'indicazione di E. De Felice 1954 (*La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*).

La "Morfologia" (pp. 178-502) con "la fonologia" costituisce la "Grammatica" nel *Compendio di grammatica comparativa dello antico indiano, greco ed italico* di Augusto Schleicher, tradotto in italiano da Domenico Pezzi nel 1869, dall'orig. tedesco del 1861.

Ma la "Morfologia, ossia dottrina delle flessioni" (pp. IX, 32; p. 375), in particolare "del nome e pronome" e "del verbo" occupa le pagg. 32-184 della *Grammatica della lingua greca* di G. Curtius, "undecima edizione originale, riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller" 1868¹, 1876⁵. Quella del 1876 è la "quinta edizione torinese", come precisa il traduttore (p. iii).

Ma nella prima edizione della *Grammatica* (1852, trad.¹ it. di E. Teza 1855) Curtius adopera molto probabilmente ancora la vecchia dizione *etimologia* se nelle *Giunte* di Bonitz (1852, trad. it. 1868) si fa cenno alla "Greca Etimologia, o quanto dire Trattato delle Forme" (p. 207), e nelle "Giunte" dello stesso Curtius (1853, trad. it. 1854, rist. 1855, rist. parz. 1868) alle "Giunte" del Bonitz si raccomanda "una ripetizione completa di tutta la Etimologia [...]" (p. 225).

Quanto al derivato *morfologico*, la datazione 1869 del Tommaseo-Bellini, indicata nel DELI, va esplicitata e riferita all'accezione biologica della voce, e non a quella grammaticale, che invece sulla scorta del Battaglia, è fissabile "av. 1912, G. Pascoli". Ma anche *morfologico* come termine linguistico appare adoperato nel 1874 da G.I. Ascoli nell'"Archivio glottologico italiano", come indicato da De Felice (1954). E non manca neppure nella citata trad. it. del *Compendio* [...] di A. Schleicher (1869 p. 179). Non ricorre invece, se abbiamo visto bene, nella trad. it. di G. Curtius, *Grammatica della lingua greca* (1876⁵). *Morfologico*, comunque, appare in *Saggi e appunti* (in "Il Politecnico" marzo 1867, pp. 283-314), sempre dell'Ascoli, in particolare nella recensione a Camarda (1864): "fenomeni fonetici, morfologici e lessicali" (p. 300); "un altro fenomeno morfologico" (p. 302); "paralleli morfologici" (p. 302 n. 2).

Il termine *morfologia* è mediato, come si può notare dalle citate traduzioni, dal tedesco, e fu infatti proposto, in un'accezione non linguistica ma biologica, da Goethe nel 1796 e da lui successivamente adoperato nel 1817, come ricorda il DELI sulla scorta del Migliorini (1975¹, 1977², p. 72).

In tale originaria accezione nell'ambito biologico *morfologia* appare in italiano, secondo il DELI (e Palazzi-Folena 1992), già nel 1847, e *morfologico* nel 1869 nel Tommaseo-Bellini, come già accennato.

Il termine *morfologia* ha stentato ad entrare invero nell'uso delle grammatiche descrittive italiane: il Fornaciari ancora nel 1881 non l'adopera nella sua *Sintassi italiana*. Il termine tradizionale è infatti *etimologia*, o anche *analogia* (cfr. C. Trabalza 1908, rist. anast. 1963, p. 447).

Alla "*Etimologia*", cioè alla morfologia, dedica le pp. 1-178 B. Puoti [1782-1847] nelle *Regole elementari della lingua italiana*, Catania 1849 ("prima edizione catanese eseguita sulla tredicesima napoletana"; del 1843 è la XII ed.).

Il Fulci nella sua *Glottopedia italo-sicula o grammatica italiana dialettica* [...] del 1836 sentì il bisogno di inventare il termine *merologia*, che insieme con la "sintassi" costituiva la "glottopedia". "Debbo finalmente avvertire, che ho dato alla prima parte [del testo] il vocabolo di Merologia, — chiariva l'autore —, perchè esprime più l'esame delle parti della proposizione, che ben contrasta alla sintassi che le riunisce, laddove il nome di *etimologia*, che vale origine e quindi proprietà di parole non mi sembra adattato" ("*Rischiamenti critico-apologetici*" in appendice, n.I p. 2). P.G. Goidànich nella sua *Grammatica italiana* (1918¹, 1919², 1961⁴) definirà la *morfologia* come quella parte della grammatica che "tratta della Declinazione, della Coniugazione, della Composizione e della Derivazione delle parole" (p. 69, § 137).

Per quel che riguarda l'inglese, *morphology* come voce grammaticale ha la datazione 1869, 1871; come termine della biologia: 1830. Il derivato *morphological* nell'accezione linguistica è precedente allo stesso sostantivo: 1860, e in quanto vocabolo della biologia: 1830. Al 1872 è databile invece la variante *morphologic* (non è però chiaro in quale dei due significati), secondo i dati forniti dal *Compact Oxford English Dictionary* 1991.

In fr. l'accezione grammaticale di *morphologie* è datata 1868, e quella biologica 1822 (cfr. *Grand Larousse de la langue française* 1975, vol. 4, e *Trésor* 1985, vol. 11); *morphologique* precede di oltre un trentennio il sostantivo: 1836 (in senso grammaticale).

In spagnolo invece *morfología* e *morfológico* non appaiono datati nel Corominas-Pascual (1980, vol. I). M.L. Calero Vaquera (1986) nella sua *Historia de la gramática española (1847-1920)* de A. Bello a R. Lenz riporta la definizione di *morfología* (p. 273) solo secondo due autori del '900: B. Tamayo y Zamora 1925² (I ed. 197?) e J. Sánchez Doblas (1902¹, 1910⁴).

NEO-LATINO 1865/1840, 1847, 1852 (< fr. *néo-latin* 1834).

Il DELI (1983, vol. 3) data il composto *neolatino* 'detto di gruppo di lingue derivate dal latino, e di ciascuna di esse' "1865, Canini". La stessa datazione è ripresa nel Palazzi-Folena (1992).

Un pre-ascoliano come Giovenale Vegezzi-Ruscalla [1799-1884] adopera *neo-latino* (col trattino) già nel 1852 nell'articolo *Sull'insegnamento delle lingue moderne* (in "Giornale della Società d'Istruzione e d'Educazione" [= GSIE] III, pp. 233-37):

Nell'angustia delle nostre finanze ed in sull'esordire basterebbe lo stabilimento nelle nostre università di due cattedre. L'una di *lingue* romaniche, o, come dicono taluni, *neo-latine* [corsivi nostri]; l'altra di lingue teuto-gotiche, ciò che concorda col voto espresso nel congresso universitario di Berlino dell'aprile 1849 [...]. Quella abbraccierebbe lo studio comparativo dell'italiano, francese, spagnuolo, portoghese e rumano; questa il tedesco, l'olandese, l'inglese, lo svezze ed il danese; [...] (pp. 235-36).

Allo stesso anno risale un altro articolo di Vegezzi-Ruscalla nel cui titolo appare il termine in questione: *Cenno sull'utilità della cattedra di lingue neolatine comparate* (in "GSIE" III, 1852, pp. 290-96).

L'agg. *neo-latino* ricorre altresì nella "Quinta redazione" del trattato *Della lingua italiana* di A. Manzoni, databile 1847:

[...] le più nobili *lingue neo-latine*, come l'italiana, la francese, la spagnola, la portoghese, furono formate, come l'altre, rimaste, più o meno, rozze e oscure, di solecismi e di barbarismi latini, e spesso anche di dizioni che avevano tutt'e due queste qualità (*Scritti linguistici e letterari*, t. I *Della lingua italiana*, 1974, p. 618, [corsivo nostro]).

Ma già nel 1840 lo stesso Vegezzi-Ruscalla aveva adoperato *neo-latino* in un articolo di *Curiosità filologiche* (in "Museo Scientifico, Letterario, Artistico [...]", II, 19 dicembre 1840, n. 51, pp. 403-404):

Le *lingue* colte *neo-latine* [corsivi nostri], sebbene apparentemente abbiano un futuro semplice, in fatto non è se non il presente del verbo *avere* collocato come suffisso, o forma desinenziale, all'infinito del verbo, privato in italiano della vocale eufonica, [...] (p. 404).

Negl'idiomi inculti *neo-latini* [corsivo nostro] succede altrimenti. [...] (ibid.).

Come ricorda il DELI sulla scorta di Migliorini (1975¹, 1977² p. 73), *neo-latino* è un prestito del fr. *néolatin*, dovuto a Raynouard. Essendo *néo-*

latin datato 1836 (cfr. *Grand Larousse de la langue française* 1975, vol. 4) e 1834 (secondo il *Trésor* 1986, vol. 12), le possibilità di ulteriore retrodatazione sono assai ristrette (it. 1840/fr. 1834).

In inglese *neo-latin* è attestato nel 1850, stando al *Compact Oxford English Dictionary* (1991), mentre in spagnolo il Corominas-Pascual non registra neppure la voce *neo-latín*.

OCCLUSIVO XIX sec., 1945/1868, 1870 (< ted. *Verschlusslaut* 1856).

L'agg. *occlusivo* 'detto di suono provocato con chiusura completa del canale vocale', assente nel Prati (1951), è datato genericamente "XIX sec." nel DEI (1950-57, vol. IV), addirittura 1965 con A. Arbasino nel Battaglia (1981, vol. XI), e 1945 col Cappuccini-Migliorini nel DELI (1985, vol. 4). Il 1945 è ripreso nel Palazzi-Folena (1992).

Della voce fornisce un etimo sincronico il DEI ("Derivazione dotta da *occlūsus*) pur suggerendo di "cfr. il fr. *occlusive*"; non diversamente il Battaglia ("Agg. verb. da *occludere*; cfr. anche fr. *occlusif* [...] 1920"), il DELI ("Vc. dotta, lat. *occlūdere*") e il Palazzi-Folena ("da *occluso*").

In realtà l'agg. è presente già nei *Corsi di glottologia* di G.I. Ascoli nel 1870 (cfr. De Felice 1954).

Anzi una preziosa testimonianza di G. Curtius autore delle *Erläuterungen zu meiner Griechischen Schulgrammatik* del 1863, nella libera versione italiana di Fausto-Gherardo Fumi del 1868, consente di retrodatare ulteriormente il nostro termine percepito come "brutto neologismo" e di identificarne un etimo diacronico nel tedesco, anzi la paternità nel Brücke (1856):

[...] le Consonanti *mute* son dette dai Fisiologi *C. Momentanee*, le *Semi-vocali* sono dette *C. Continue*. Vi hanno denominazioni anche più espressive, e per es. le *Mute* sono chiamate anco *Esplosive* (da Brücke [*Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute*, Wien 1856] *C. Occlusive* (*Verschlusslaut*), se voglia scusarsi il brutto neologismo), *Durative* le *Semi-vocali*; coi quali nomi viene espressa rigorosamente la vera essenza di quei suoni, poichè i primi nascono appunto dall'istantanea apertura e chiusura della bocca variamente atteggiata, i secondi possono prolungarsi a piacere (pp. 26-27).

In fr. l'agg. *occlusif* e il s.f. *occlusive* sono attestati nel 1885 (*Trésor* 1986, vol. 12, che retrodata il 1903 del *Grand Larousse* 1976, vol. 5).

In ingl. *occlusive* sost. è datato 1901 e poi 1943 come latinismo ("f. L. *occlus-* [...] + *ive*"); in sp. *occlusivo* è nel Corominas-Pascual (1980, vol.

II) ma senza alcuna data. Lázaro Carreter (1953¹, 1968³) registra il sost. *oclusiva* con una definizione di Navarro Tomás, mentre Cerdà Massó (1986) per *oclusión* indica l'etimo "lat. *occludo*, cerrar".

ONOMASTICA a) 'disciplina che studia i nomi propri' XX sec., 1935 — b) 'insieme dei nomi propri' 1911/1889; — ONOMATOLOGIA 1873, 1895; — ONOMATOLOGICO 1871.

Il s.f. *onomastica* intesa come 'disciplina che studia i nomi propri', senz'alcuna datazione nel Prati (1951), senza esempi per tale accezione nel Battaglia (1981, vol. XI), è datato genericamente "XX sec." nel DEI (1950-57, vol. IV), e in maniera più precisa 1935 (con l'*Enc. It.* XXXV 378) nel DELI (1985, vol. 4).

Lo stesso termine invece nell'accezione di 'insieme di nomi propri (di persona, di luogo)', assente nel Prati e nel DEI, è datato nel Battaglia con esempi di A. Baldini (av. 1962) e A. Gramsci (av. 1937), mentre il DELI indica il 1911 con A. Trauzzi.

Il termine ricorre comunque già nel 1889 nel titolo di un saggio di Pio Rajna: *L'onomastica italiana e l'epopea carolingia* (in "Romania" xviii, pp. 1-69).

Il sin., oggi desueto, *onomatologia* 'disciplina...', assente in tale accezione nel Battaglia, non lemmatizzato nel DELI, è datato 1895 col Garollo nel Prati (1951) e genericamente "Dalla fine dell'Ottocento, sul modello ingl." nel DEI.

Il termine appare però nel 1873 nell'"Archivio Gottologico Italiano" (De Felice 1954).

Possiamo comunque notare che il derivato *onomatologico* è frequente nel *Carteggio Ascoli-Flechja* anzi è attestato prima dello stesso sostantivo, per es. nella lettera di G.I. Ascoli al Flechja del 10 agosto 1871:

I vostri *lavori onomatologici* [corsivi nostri] non istarebbero essi meglio nell'Archivio che non nelle Memorie di un'Accademia? (in L. Della Gatta Bottero — I. Zeppetella 1977, p. 320).

O nella risposta del Flechja del 13 agosto 1871:

Al vostro Archivio, se non potrò dare per ora *monografie onomatologiche* [corsivi nostri] per l'obbligo che come sapete hanno gli accademici di venire in qualche modo alimentando i loro volumi, darò primamente, quan-

do il crediate, certe postille che mi vennero scritte alcuni anni sono pel sardo, pel modanese e pel piemontese; [...] (ibid. p. 323).

Ancora “*lavoro onomatologico*” ritorna nella lettera di Ascoli del 23 maggio 1880 (p. 461, ecc.).

In fr. il sost. *onomastique* 1) ‘disciplina...’ è datato 1872 (*Trésor* 1986, vol. 12, che retrodatata il 1893 del *Grand Larousse de la langue française* 1976, vol. 5); 2) ‘lista di nomi propri’ 1868 col Littré (*Trésor*).

In inglese: *onomastic* s. raro, ‘studio...’ 1930 e *onomastics* 1936; *onomatology*, ma in un significato non del tutto chiaro, 1847, e nell’accezione certamente moderna 1931 (*Compact O.E.D.* 1991).

PERIODO IPOTETICO 1957/1855-76.

Il DELI (1983, vol. 3) data il sintagma *periodo ipotetico* (“formato dalla protasi e dalla apodosi”) 1957 con il rinvio al *Dizionario Enciclopedico Italiano*. Il Battaglia (1973, vol. VIII) non fornisce invece alcun esempio d’autore.

Circa un secolo prima il sintagma *periodo ipotetico* compare però nella *Grammatica della lingua greca* di Giorgio Curtius «undecima edizione originale riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller» del 1876. Questa del 1876 è la “*quinta* edizione torinese” (precisa il Müller nella “Prefazione” p. iii), la prima traduzione a cura di E. Teza risale al 1855, mentre del 1852 è la prima edizione tedesca (ibid.).

Scriva il Curtius nella sezione dedicata ai “*Modi nelle proposizioni condizionali*”:

§ 534. Le proposizioni condizionali ossia ipotetiche sono di quelle che si collegano tra loro mediante *correlazione* [...]. La *protasi* (πρότασις), la proposizione secondaria, esprime la condizione, data la quale deve avvenire una cosa; la *apodosi*, (ἀπόδοσις), la proposizione principale, asserisce che una cosa avviene, data che sia una condizione. Le due proposizioni unite formano un *periodo ipotetico* (pp. 290-91).

Qualche riga dopo si precisa altresì che

Il *periodo ipotetico* [corsivo nostro] ha in greco *quattro* forme principali (p. 291; altre occorrenze del sintagma p. 292, ecc.).

PROCLITICA s.f. av. 1936/1854, 1855-76; — PROCLITICO agg. 1865, 1895, 1897 (< lat. scient. *procliticus* 1801).

Il femminile *proclitica* 'voce non accentata che si appoggia alla parola seguente', assente nel Prati (1951), è datato 1865 senza documentazione nel DEI (1950-57, vol. IV). La stessa datazione è riferita al Canini nel DELI (1985, vol. 4) e nel Battaglia (1988, vol. XIV). Il DELI aggiunge altresì per il maschile *proclitico* il 1895 col Garollo, che è pure in Ascoli 1897 (cfr. De Felice 1954).

L'uso sostantivato del termine è invece esemplificato con L. Pirandello, av. 1936, "le enclitiche e le proclitiche", citato dal Battaglia (che però erroneamente lo considera come "agg.").

Un uso del sost. *proclitica*, antecedente la stessa forma aggettivale, è attestato già nel 1854 nelle *Giunte* di G. Curtius (1853 trad. it. 1854, rist. 1868) alle *Giunte* di E. Bonitz (1852, trad. it. 1868) alla *Grammatica della lingua greca* dello stesso Curtius (1852 trad.¹ it. 1855; trad.² 1868¹, 1876⁵):

[...] apprese queste regole, conviene ajutarne la memoria con opportuni esercizi di lettura, ai quali si legano naturalmente [...] i §§ 92-98 [della *Grammatica* di Curtius] sulle *enclitiche e proclitiche*. [corsivi nostri] (trad. it. dell'ab. Rodolfo Pichler 1854, rist. 1868 p. 222).

Nelle *Giunte* di Bonitz (1852, trad. it. 1868) si legge peraltro:

Per lo contrario le *Proclitiche* od *Atone* (§ 97 e 98) sono tanto poche e sì facili a ritenere, che forse sarebbe meglio, appena si giunga ad esse, farle imparar tutte coi loro significati, senza i quali non può mai apprendersi alcuna voce di lingua straniera (p. 215).

In effetti i §§ 97-98 della *Grammatica della lingua greca* di G. Curtius, "undecima edizione originale riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller" 1868¹, 1876⁵, fanno riferimento più volte al termine *proclitica*:

Atone, cioè parole senza l'accento, (dette pur anche *proclitiche*, vale a dire che inclinano innanzi) si chiamano alcune voci monossillabi che per difetto di valore proprio formano, quanto all'accento, un tutto colla parola seguente. (§ 97, p. 31).

Le *proclitiche* ammettono l'accento in due soli casi [...] (§ 98, p. 31).

In fr. *proclitique* come agg. è datato 1812 (*Grand Larousse de la langue*

française 1976, vol. 5 e *Trésor* 1988, vol. 13), e come sost. 1819 (*Trésor*).

In ingl. l'agg. *proclitic* è datato 1846; il sost. *proclitics* 1864, 1874, 1893 (*Compact O.E.D.* 1991).

In spagn. *proclítico* è registrato senza data nel Corominas-Pascual (1980, vol. II) che lo considera neoformazione (“derivado [...] semejantemente de προκλίνειν de ‘inclinare hacia adelante’”).

Il termine è invece l'adattamento del lat. scient. *procliticus*, adoperato nel 1801 da Hermann, come indicato in De Felice (1954), nel DEI, nel *Trésor* e soprattutto nel *Compact O.E.D.* (1991).

PROTASI 1865/av. 1822, 1826, 1836, 1855-76.

Il termine *apodosi* ‘parte [o proposizione principale] di un periodo ipotetico’ è datato nel DELI (1979, vol. I) 1819 con rinvio a Bonaventura, senza ulteriore precisazione bibliografica. La stessa data è ripresa nel Palazzi-Folena (1992).

Il termine *protasi* ‘proposizione che esprime la condizione in un periodo ipotetico’ è invece datato dallo stesso DELI (1985, vol. 4) 1865 con rinvio al Tommaseo-Bellini.

Per entrambi le voci il Battaglia (1961, vol. I e 1988, vol. 14) non fornisce alcun esempio d'autore.

Il termine *protasi* è tuttavia già presente nella *Grammatica della lingua greca* di G. Curtius del 1876:

§ 534. Le proposizioni condizionali ossia ipotetiche sono di quelle che si collegano tra loro mediante *correlazione* [...]. La *protasi* (πρότασις), la proposizione secondaria, esprime la condizione, data la quale deve avvenire una cosa; [...] (p. 290).

Quella del 1876 è tuttavia la “quinta edizione torinese” (giusto la precisazione del Müller nella ‘Prefazione’ p. iii), la prima risalendo al 1855, mentre l'originale tedesco nella prima edizione data 1852.

Ma *protasi* è ulteriormente retrodatabile, ancora di un ventennio, grazie alla *Glottopedia italo-sicula o Grammatica italiana dialettica* [...] di Innocenzio Fulci del 1836. Nel paragrafo dedicato a “La costruzione inversa delle proposizioni o il periodo” il Fulci in primo luogo definisce il *periodo*:

Il gruppo di molte proposizioni subordinate ed incidenti e di enunciazio-

ni con una principale, a cui si riferiscono; dicesi *periodo*: o per dir meglio una principale, che ha subordinate ed enunciazioni in vece di complementi, ed ha incidenti in vece di aggettivi; costituisce un periodo. (p. 129).

Dopo, egli passa a definire *protasi* ad *apodosi*:

Ogni subordinata dicesi *membro subordinato* o *complimentario*; ma se a questo membro si lega un'altra subordinata o incidente, questa dicesi *inciso* cioè parte subalterna del membro; come chiamasi *membro principale*, ove stà la principale. La somma di tutti i membri complimentarii co' proprii incisi, perchè sospendono il discorso, fu detta da' greci *pròtasi*, e il membro principale *apòdosi* (p. 129).

La coppia *protasi/apodosi* si ritrova altresì nella *Teorica della lingua italiana* dell'abate G. Romani (1757-1822), Milano, Silvestri, t. II, edito (postumo) nel 1826, pur se marginalmente e in nota, forse neppure dello stesso Romani, ma aggiunta dall'editore:

Sono generalmente riguardati per *Composti* [...] que' Periodi che contengono due tesi (o parti) tra di loro legate o dipendenti, p.e. [...] 'Se voi mi direte ch'egli si vuol difendere' (prima parte), 'io vi domando chi lo minaccia (seconda parte)' (Cas. oraz.) La prima parte del Periodo composto può appellarsi la *Ponente*, e la seconda la *Concludente* [...] (p. 311).

In luogo delle varie denominazioni indicate in testo, per marcare le parti essenziali del Periodo composto, furono impiegate altresì le greche voci *Protasi* e *Apodosi*, cioè la *Sospensiva* e la *Risolutiva* (p. 311 n. 2).

Il fatto poi che in francese *apodose* e *protase*, quali termini grammaticali, risalgono rispettivamente al 1771 e al 1789 (stando al *Trésor* vol. 3, 1974 e vol. 13, 1988), può far sospettare che anche in italiano le due voci siano passibili di una retrodatazione settecentesca. Ma in inglese un esempio sicuro di *protase* nella sua valenza grammaticale risale solo al 1879 (cfr. il *Compact Oxford English Dictionary* 1991).

SIBILANTE 1873/1838, 1840, 1855, 1864, 1870, av. 1642? (< ingl. *sibilant* 1669, 1817, 1822).

La voce *sibilante* nell'accezione di 'consonante sibilante' è datata 1873 col *Dizionario della lingua italiana* del Tommaseo-Bellini da parte del DELI (1988, vol. 5).

Il termine appare comunque — 35 anni prima — in un articolo-recen-

sione di Cesare Cantù, *Parallelo delle lingue d'Europa e dell'India* [di F.G. Eichhoff, Paris, 1836] apparso in "Rivista Europea [...]" I, parte I, 1838, pp. 25-40. Scrive al riguardo Cantù:

Le consonanti [dell'alfabeto indiano] si distinguono in gutturali, palatine, cerebrali, dentali, labiali; a ciascuna delle quali classi riferisconsi due sorde, due aspirate, una nasale, *una sibilante* [corsivo nostro] e una liquida o semivocale. Il tutto forma cinquanta lettere (p. 37).

Successivamente al Cantù, e prima che nel Tommaseo-Bellini, il nostro termine compare sotto la penna di G.I. Ascoli nel 1855 negli "Studj orientali e linguistici" fasc. II, p. 159, stando alle indicazioni di E. De Felice (1954), *La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*.

Nel 1864 ritroviamo ancora *sibilante* nel *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese* di Demetrio Camarda [1821-1882] apparso nel 1864 (rist. anast. 1989). "Sibilanti" compare infatti nella tabella delle "lettere" (p. 34), cioè dei suoni dell'albanese, e poi alle pp. 100, 102, ecc.

Nel 1870, infine, *sibilante* ricompare nei *Corsi di glottologia* di G.I. Ascoli (1870 p. 13), quale resa del ted. *Zischlaut* (cfr. De Felice 1954).

In fr. *sifflant* agg. è datato 1701 (con Furetière), il s.f. *sifflante* 1835 (col *Dict. de l'Académie*) stando al *Grand Larousse* (1977, vol. 6).

Se si considera che in inglese *sibilant* come sost. è presente già nel 1788 (con W. Jones) e poi nel 1822, 1844, 1876, mentre è addirittura precedente come agg. nel 1669 ("sibilant letters") e poi nel 1817, nel 1842, giusto i dati riportati nel *Compact Oxford English Dictionary* (1991), la retrodatabilità del nostro termine è ancora notevole.

Il Palazzi-Folena (1992) indica da parte sua la datazione "a. 1642" e l'etimologia sincronica ("ppr. di *sibilare*"), senza alcuna documentazione.

SPIRANTE 1870/1864 (< ted. *Spirant* 1861, ingl. *spirant* 1862).

La voce *spirante* quale termine della fonetica per indicare una consonante costrittiva è datata nel DELI (1988, vol. V) nella sua prima attestazione 1870 con le *Lezioni di fonologia comparata* di G.I. Ascoli, sulla scorta di E. De Felice (1954), *La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*.

Il termine appare però sei anni prima sotto la penna di Demetrio Camarda [1821-1882], nel *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua al-*

banese del 1864 (rist. anast. 1989).

“Questa lettera poi [cioè la *j*]; annoverata fra le *spiranti* [corsivo nostro]; in fine delle parole; o quando è seguita da vocale muta, ha un suono quasi aspirato simile a χ greco, *ch* tedesco dolce, o molle”, scrive il Camarda (a p. 12), rinviando nella nota 51 (di p. 31) a «Schleicher *Compend. der vergl. Gram* [1861] p. 12» e a «Curtius *Griech. Etym.* Il 135 segg., 176 segg.», da cui quindi sembra riprendere il termine. Il Camarda peraltro, nello specchietto delle “lettere” (p. 34) (cioè dei suoni) dell’albanese, non riprende più il termine *spirante*, preferendo definire *j* una delle «mute, Gutturali o palatine, molli» o dolci.

Spirante ricorre altresì nel *Sistema della scienza delle lingue* di K.W.L. Heyse, opera postuma edita da H. Steintal, prima versione dal tedesco corredata di alcune note di E. Leone, del 1864:

[...] le consonanti dal suono durevole [...] chiamansi *continue*. Le quali sono di tre specie: *spiranti*, *semivocali* e *liquide* [...].

Nelle spiranti *f*, *s* aspra (*ss*) e *ch* (colla voce secondaria *sch*, mista di *s* e di *c*), il fiato penetra l’articolazione della consonante. (p. 113).

Nella tabella delle “Continue” Heyse include altresì le “Consonanti o *spiranti* [corsivo nostro], od anche sibilanti” (p. 248), cioè *f* (labiale), *s* aspra (dentale) e *ch* francese e tedesca, nonché *sch* francese e tedesca (ibid.).

In fr. *spirant* agg. è datato 1872, e il s.f. *spirante* 1904 (cfr. *Grand Larousse de la langue française* 1977, vol. 6).

In ingl. *spirant* è invece presente in W.D. Whitney fin dal 1862 (e nel 1866) come sostantivo, stando ai dati riportati nel *Compact Oxford English Dictionary* (1991).

Non sembrerebbe quindi che *spirante* sia un “Nome dovuto al linguista statunitense Whitney” (Migliorini 1975¹, 1977², p. 97).

TOPONOMASTICA 1879, 1884/1871; — TOPONOMASTICO s.m. 1888, 1889.

Il sost. *toponomastica* nell’accezione di ‘disciplina che studia i nomi di luogo’ è datato sia nel Prati (1951) che nel DEI (1950-57, vol. V) 1884, ma in entrambi i casi senza documentazione. Il DELI (1988, vol. 5) indica invece l’anno 1884 col rinvio a P. Orsi, *Saggi di toponomastica tridentina*, in ‘Archivio trentino’ III, 209-56. Lo stesso DELI definisce cumulativamente

il termine *toponomastica* «[i] insieme dei nomi di luogo e [ii] studio di essi». Ma è chiaro che il titolo di Orsi illustra solo il significato [i] ‘insieme dei nomi di luogo’, e non già l’accezione [ii], che sarebbe stato preferibile tenere nettamente separata.

E. De Felice (1954) aveva peraltro segnalato che il sost. *toponomastica* “appare in una breve nota [di G.I. Ascoli, *Varia*] del 1879 (AGI III 458 n. 1)” (p. 13 e p. 35).

Nel 1871 troviamo già il termine *toponomastica* come ‘insieme di toponimi’ in Giovanni Flechia [1811-1892], fondatore di tali studi, che lo adopera in una lettera a G.I. Ascoli del 14 febbraio:

[...] per un’altra monografia pur di *toponomastica italiana* [corsivi nostri] che intendo leggere a questa accademia sin verso il maggio, non potrò per qualche mese pensare a trasmettere nulla all’*archivio* (in L. Della Gatta Bottero — I. Zeppetella 1977, p. 318).

Lo stesso Flechia adopera nelle sue *Postille etimologiche* (I), del 1873, la perifrasi *onomastica topografica*:

[...] nell’*onomastica topografica* [corsivo nostro] d’Italia abbiamo varie località che hanno un nome analogo, come p.e. nei parecchi *Inverso* (7) del Piemonte, dove *invers* significa appunto *bacio*, *tramontana*, [...] (in “Archivio Glottologico Italiano” 2, pp. 1-58, a p. 3; rist. parz. in Benincà-Longobardi 1993, pp. 31-84, a p. 33-34).

È altresì interessante osservare l’uso del sost. masch. *il toponomastico* con valore collettivo (‘i nomi di luogo’) in una lettera di Giuseppe Morosi a Corrado Avolio [1843-1905] del 3 marzo 1889:

Io però mi restringo a ricercare *nel toponomastico* [corsivo nostro] l’elemento greco [...].

Per la Sicilia non ho potuto far altro che sfiorare *il toponomastico* [corsivo nostro] del territorio messinese col medesimo fine (in C. Sgroi 1952, pp. 224-25, a p. 225).

Il maschile *toponomastico* appare altresì adoperato con il valore ‘singolare’ di ‘nome di luogo, toponimo’ nel saggio *Di alcuni sostantivi locali del siciliano* del citato Avolio, risalente al 1888:

I topomastici [corsivo nostro] lasciati dalla dominazione araba sono, rispetto agli altri, i più numerosi (in “Archivio storico siciliano” xiii, fasc.

iv, pp. 369-98, a p. 385).

Nello stesso saggio l'Avolio adopera peraltro la perifrasi “*voci topomastiche*” (p. 369), e più frequentemente *sostantivi locali*, fin nel titolo, o anche *i locali* (p. 385, ecc.).

Al *toponomastico* subentrerà poi il corrente *toponimo*, datato 1916 nel DELI.

Quanto al sinonimo, meno comune, *toponimia*, esso è peraltro datato nel DELI 1886-88 con l'Ascoli, ma Prati ricorda un *Saggio di toponimia neolatina* del Flechia “preparato prima del 1880”, che “non uscì più”. In effetti, G. Flechia (in una nota del suo saggio sui *Nomi locali d'Italia derivati dal nome delle piante*, Torino, Paravia 1880) precisa che “Questo scritto è parte d'un lavoro intitolato: *Saggio di toponimia neolatina* [...]” (p. 3).

Il 1888 è ancora ripreso per *toponimia* nel Palazzi-Folena (1992).

Il *Grand Larousse de la langue française* (1978, vol. 7) data *toponomastique* (ora arcaico) 1872 col Littré, ma il termine va chiaramente retrodatato in quanto il più corrente *toponymie* (“refection de *toponomastique*”) è attestato nel 1869; *toponyme* è invece datato 1948 (ma 1876, senza documentazione nel *Lexis*), dopo il derivato *toponymique* (1853).

In ingl. il sost. *toponomastic(s)* ‘insieme di toponimi’ è datato 1916; *toponymy* è invece attestato precedentemente: 1876 (cfr. *Compact O.E.D.* 1991); *toponymic* agg. ‘toponimico’ 1891, dopo il s.m. *toponym* 1939; ma *toponym* ‘toponimia’, sin. di *toponymy*, ha la data 1891; e *toponymic* s.m. ‘toponim(ic)o’ (analogo a *il toponomastico* dell'Avolio 1888) è documentato nel 1933; il s. *toponimics* ‘toponimici, toponimia’ (analogo a *il toponomastico* del Morosi 1889) è datato 1916 (secondo i dati ricavabili dal *Compact O.E.D.* 1991).

Anche in spagnolo il termine corrente è *toponimia* “usual desde h. 1900 por lo menos”, commenta il Corominas-Pascual (1983, vol. V); “también se han empleado *toponomástica* y *toponomástico*”, aggiungono gli autori, ma senza indicazioni cronologiche. “Algunos distinguen entre *toponimia* ‘conjunto de los nombres de lugar’ y *toponomástica* ‘estudio de los mismos’», si precisa ancora, col commento che tale “Distinción [...] sería útil implantar sistemáticamente”; *topónimo* e *toponímico* non sono invece datati.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

F. Abad

1986 *Diccionario de lingüística de la escuela española*, Madrid, Gredos.

G.I. Ascoli.

1854 *Introduzione*, in "Studj orientali e linguistici", I, pp. 5-50.

1870 *Corsi di glottologia*, Milano, Loescher.

S. Auroux, a cura di,

1989 *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, vol. I.

S. Battaglia, a cura di,

1961- *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, in corso di pubblic.

C. Battisti

1938 *Fonetica generale*, Milano, Hoepli; rist. anast. Milano, Cisalpino-Goliardica 1978.

C. Battisti — G. Alessio

1950-57 *Dizionario etimologico italiano* [= DEI], Firenze, Barbera; rist. anast. 1968, 5 voll.

W. Belardi.

1990 *Linguistica generale Filologia e Critica dell'espressione*, Roma, Bonacci.

1992 *Antonino Pagliaro nel pensiero critico del Novecento*, Roma, Dipartimento di studi glottoantropologici Università 'La Sapienza', Editrice 'Il Calamo'.

P. Benincà - G. Longobardi, a cura di,

1993 *Paradigmi glottologici. Documenti di storia del pensiero linguistico*, Milano, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.

G. Bertoni

1916 *L'Italia dialettale*, Milano, Hoepli; rist. anast. Milano, Cisalpino-Goliardica 1975.

B. Biondelli

1845 *Origine e sviluppo della linguistica*, in "Rivista Europea", giugno, pp. 649-63; rist. in Biondelli 1856, pp. 3-17.

1856 *Studii linguistici*, Milano, Bernardoni.

E. Bonitz

1868 *Sull'insegnamento del trattato delle forme greche, con ispeciale riguardo*

alla *Grammatica di Giorgio Curtius*. Avvertenze, 'libera versione' di F. G. Fumi (orig. ted. in 'Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien' 1852, p. 768 e segg.), in G. Curtius 1868, pp. 205-21.

M.L. Calero Vaquera

1986 *Historia de la gramática española (1847-1920) de A. Bello a R. Lenz*, Madrid, Gredos.

D. Camarda

1864 *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, Livorno, Mazzajoli e Maresca, Librai; rist. anast. con Pres. di A. Guzzetta, Palermo, Grafiche Renna 1989.

G.R. Cardona

1988 *Dizionario di linguistica*, Roma, Armando.

C. Cattaneo

1841 *Sul principio storico delle lingue europee*, in "Politecnico"; rist. in *Scritti letterari artistici, linguistici e vari*, raccolti e ordinati da Agostino Bertani, Firenze, Le Monnier 1948, vol. I, pp. 145-92.

R. Cerdà Massó, coord.,

1986 *Diccionario de lingüística*, Madrid, Anaya.

Compact O.E.D. 1991 = *Compact Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press 1991.

J. Corominas — J.A. Pascual

1980-91 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 6 voll.

M. Cortelazzo — P. Zolli

1979-88 *Dizionario etimologico della lingua italiana* [= DELI], Bologna, Zanichelli, 5 voll.

G. Curtius

1854 'Giunte' (alle 'Giunte' di E. Bonitz 1868), "tradotto in italiano dall'Ab. Rodolfo Pichler", in 'Rivista Ginnasiale di Milano' 1854, fasc. IV; 'anco tirato a parte, con questo titolo: *Che cosa si possa esigere, secondo lo stato attuale della scienza, da una Grammatica di Lingua Greca ad uso delle scuole, e in qual modo si debba adoperarla; con particolare riguardo alla Grammatica Greca per le scuole di G. Curtius, tradotta in italiano da Emilio Teza* [Vienna, Gerold 1855], rist. parz. in Curtius 1868, pp. 222-25 (orig. ted. in 'Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien' 1°, 3°, 6° 1853).

[1855 ¹] *Grammatica della lingua greca*, undecima edizione originale riveduta e migliorata colla cooperazione del Prof. Bernardo Gerth e recata in italiano da Giuseppe Müller, Roma-Torino-Firenze, Loescher 1868 ¹, 1876 “*quinta* edizione torinese” (orig. *Griechische Schulgrammatik*, Praga 1852; trad. ¹ it. di E. Teza, Vienna, Gerold 1855 I ed.)

1868 *Illustrazioni filologico-comparative alla grammatica greca*, “libera versione” di F. G. Fumi (delle *Erläuterungen zu meiner Griechischen Schulgrammatik*, Prag, Verlag von F. Tempsky, 1863), corredate di: [una lettera, pp. v-xi], un Proemio [*Intorno agli studii linguistici, specialmente greci e comparativi*] pp. xv-ci, *Giunte ad alcuni luoghi delle 'Illustrazioni'* pp. 149-204, un *Elenco bibliografico* (pp. 241-54) di F.G. Fumi, nonché di appendici contenenti: (i) E. Bonitz 1868 (pp. 205-21; orig. ted. 1852); (ii) G. Curtius 1854, rist. 1855, rist. parz. 1868 (pp. 222-25; orig. ted. 1853); (iii) G. Curtius, *La filologia e la scienza del linguaggio riguardate nelle loro attinenze* (“libera traduzione” dell’orig. ted. 1862) pp. 227-43, Napoli, R. De Rubertis.

A. Dardi

1992 *Dalla provincia all'Europa. L'influsso del francese sull'italiano tra il 1650 e il 1715*, Firenze, Le Lettere.

E. De Felice

1954 *La terminologia linguistica di G.I. Ascoli e della sua scuola*, Utrecht, Spectrum.

G. De Gregorio

1896 *Glottologia*, Milano, Hoepli; rist. anast. Milano, Cisalpino-Goliardica 1982.

DEI *vedi*: Battisti-Alessio 1950-57, rist. anast. 1968.

DELI *vedi*: Cortelazzo-Zolli 1979-1988.

L. Della Gatta Bottero — I. Zeppetella

1977 *Il carteggio Ascoli-Flechchia*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. XX, fasc. 4, pp. 295-631.

A. Fassò

1979-80 *Etimologia come filologia e come storia. Proposte di aggiunte e modifiche del DELI*, in “RID. Rivista Italiana di Dialettologia”, III, IV, pp. 181-208.

R. Fornaciari

1881 ¹ *Sintassi italiana dell'uso moderno*, Firenze, Sansoni 1897 ²; rist. anast. con Pres. di G. Nencioni, ibid. 1974.

I. Fulci [1789-1859]

1836 *Glottopedia italo-sicula o Grammatica italiana dialettica [...]*, Catania, Pastore.

F.G. Fumi

1881 *La glottologia e i neogrammatici. Notizia critica*, Napoli, Perrotti.

P.G. Goidànich [1868-1953]

1918¹ *Grammatica italiana*, Bologna, Zanichelli 1919²; 1961, IV edizione postuma a cura di L. Heilmann, ibid.

Grand Larousse = *Grand Larousse de la langue française en sept volumes* sous la direction de L. Guilbert, R. Lagane, G. Niobey et alii, Paris, Larousse 1971-1978.

P.E. Guarnerio

1918 *La fonologia romanza*, Milano, Hoepli; rist. anast., Milano, Cisalpino-Goliardica 1978.

K.W.L. Heyse

1864 *Sistema della scienza delle lingue*, opera postuma edita dal dottore H. Steintal, prima versione dal tedesco corredata di alcune note per cura del cavaliere Emilio Leone, Torino, Botta (orig. ted. 1856).

F. Kluge

1957¹⁷ *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 17. Auflage unter Mit-hilfe von A. Schirmer, bearbeitet von W. Mitzka, Berlin, Walter de Gruy-ter & Co; nuova ed. 1989.

J. Knobloch, a cura di,

1961- *Sprachwissenschaftliches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter.

E.F.K. Körner

1975 *Zur Ursprung des Phonem-Begriff. Eine Historische Notiz* (1975), ora in *Toward a Historiography of Linguistics. Selected Essays*, Amsterdam, J. Benjamins 1978, pp. 177-88.

F. Lázaro Carreter

1968³ *Diccionario de términos filológicos*, Madrid, Gredos (1953¹).

LEI = *Lessico etimologico italiano* a cura di M. Pfister, Wiesbaden, L. Reichert Verlag 1979-, in corso di pubblic.

G.C. Lepschy

1992 *La linguistica del Novecento*, Bologna, Il Mulino.

A. Manzoni

- 1974 *Scritti linguistici e letterari*, t.I, *Della lingua italiana* a cura di L. Poma e A. Stella, Milano, Mondadori.

P. Merlo

- 1890 *Saggi glottologici e letterari* di P. Merlo raccolti dopo la sua morte dal professore Felice Ramorino e preceduti da un'introduzione biografica del professore F.L. Pullé, vol. I, *Saggi glottologici*, Milano, Hoepli.

B. Migliorini

- 1975¹ *Parole d'autore. Onomaturgia*, Firenze, Sansoni 1977².

- O.E.D. 1987 = *Oxford English Dictionary. Supplement*, Oxford, Clarendon Press 1987.

F. Palazzi — G. Folena

- 1992 *Dizionario della lingua italiana* con la collaborazione di C. Marellò, D. Marconi, M.A. Cortelazzo, Torino, Loescher.

R. Peca Conti

- 1976 *Carteggio Graziadio I. Ascoli - Emilio Teza*, Napoli, Morano.

D. Pezzi

- 1869 *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio*, in A. Schleicher 1869, pp. I-LXXXVII.

- 1877 *Glottologia aria recentissima. Cenni storico-critici*, Roma-Torino-Firenze, Loescher.

A. Prati

- 1951 *Vocabolario etimologico italiano* [= VEI], Milano, Garzanti; rist. anast. ibid. 1970.

B. Puoti [1782-1847]

- 1849 *Regole elementari della lingua italiana compilate nello studio di B. Puoti*, prima edizione catanese, eseguita sulla tredicesima napolitana [1843¹²], parte prima, Catania, Stamperia Musumeci-Papale; [Napoli 1833¹].

D. Santamaria

- 1981 *Bernardino Biondelli e la linguistica preascoliana*, Roma, Cadmo.

A.-H. Sayce

- 1893² *Principes de philologie comparée*, traduits en français pour la première fois par Ernest Jovy, et précédé d'un avant-propos par Michel Bréal, Paris, Delagrave 1883¹ (orig. *The principles of comparative philology* 1874¹, 1875²).

A. Schleicher

- 1869 *Compendio di grammatica comparata dell'antico indiano, greco ed italico* ... [orig. ted. 1861] recati in italiano e fatti precedere da D. Pezzi 1869, Torino-Firenze, Loescher.

C. Sgroi

- 1952 *L'opera e l'anima di Corrado Avolio dalle lettere dei suoi amici*, in "Archivio storico per la Sicilia orientale" IV, fasc. II-III, 1951 [ma: 1952] pp. 185-250.

F.R. Shapiro

- 1981 *On the origin of the term 'indogermanic'*, in "Historiographia Linguistica" VIII, I, pp. 165-70.

C. Tagliavini

- 1969⁷ *Introduzione alla glottologia*, Bologna, Patron, 2 voll.

N. Tommaseo — B. Bellini

- 1861-79 *Dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, 4 voll. in 8 tomi; rist. anast. con Pres. di G. Folena, Milano, Rizzoli 1977, 25 tomi.

C. Trabalza

- 1908 *Storia della grammatica italiana*, Milano, Hoepli; rist. anast., Bologna, Forni 1963.

Trésor = *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)* publié sous la direction de P. Imbs [et de B. Quemada], Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique-Gallimard 1971, in corso di st.

A. Trombetti

- 1905 *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologna, Libreria Treves di Luigi Beltrami; ristampa fotostatica con pres. e nota biografica e bibliografica, Bologna, Scuola Grafica 'Civitas Dei' 1962.
- 1923 *Elementi di glottologia*, Bologna, Zanichelli.
- 1924 *Le origini della lingua basca*, Memorie della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Sezione Scienze Storico-Filologiche.

VEI vedi: Prati 1951, rist. anast. 1970.

W.D. Whitney

- 1876 *La vita e lo sviluppo del linguaggio*, trad. it. a cura di F. D'Ovidio, Milano, Dumolard (orig. amer. 1875); rist. anast. con Pres. di L. Rosiello, intr. e note di commento di G. Vincenzi, Milano, Rizzoli 1990.

NOMI DI SANTI NELLA PAREMIOLOGIA SICILIANA: SANTA (BURGUNDO)FARA E SANTA MARTANA

Chi-mmràculu chi-ffici Santa Fara / la chjesa chjusa e la campana sona è un modo proverbiale del dialetto di Racalmuto (AG) registrato da Leonardo Sciascia (1984¹, pp. 43-44²). La traduzione letterale della locuzione, che lo stesso Sciascia ci dà, è: 'che miracolo ha fatto santa Fara / la chiesa chiusa e la campana suona'. Per quel che riguarda il significato lo stesso Sciascia (p. 44) spiega che «il distico cade sempre a ironico e beffardo giudizio su uno sforzo minimo, una generosità irrisoria. Poca cosa e che non serve: così come il miracolo di far suonare da sé la campana». Segue ancora nell'*item* sciasciano qualche considerazione sul culto di Santa Fara in Sicilia: «non ricordo — vi si legge infatti — di quale paese siciliano Santa Fara sia patrona, né è mentovata nelle *Feste patronali* del Pitrè [1881]; ma ricordo di averne vista l'immagine, e certamente c'è un paese in cui, se non come patrona, [Santa Fara] gode di culto particolare». Vi è anche espresso il dubbio che Santa Fara sia tra le sante «scomparse nella decimazione operata in questi ultimi anni dalla Curia romana e che ha travolto santi — inesistenti secondo storia e filologia — che specialmente nel meridione godevano di antico e fervido culto». Poco più sotto lo scrittore continua: «Certo è, comunque, che il culto di Santa Fara deve essere di un paese lontano da Racalmuto. Non se ne trova, tra i nati dell'ultimo secolo, il nome [...]». Queste ultime informazioni, che la santa cioè non sia venerata a Racalmuto e che nessuno «tra i nati dell'ultimo secolo» ne porti il nome, sono per noi assai rilevanti perché, sul piano linguistico, può significa-

¹ Nel testo di Sciascia non sono indicati i raddoppiamenti sintattici provocati da *chi* e l'affricata postpalatale sorda di *chjesa* e *chjusa* è trascritta alla maniera italiana (con *chi* invece che con *chj*).

² Manca però in Sciascia 1982 che può considerarsi la prima edizione di Sciascia 1984. *Occhio di capra*, infatti, contiene in parte, corregge ed amplia il precedente *Kermesse*.

re che anche la locuzione proverbiale sia giunta da fuori a Racalmuto e certamente da un centro in cui la Santa era (od è ancora) nota e venerata.

La documentazione paremiologica siciliana con la quale confrontare il modo proverbiale racalmutese è quasi inesistente ove si prescinda dalla variante a me nota *miràculu di Santa Maratana / a chjesa chjusa e a campana sona* adoperata nel dialetto di Troina (EN) con lo stesso significato del corrispondente modo proverbiale racalmutese. Ben poca cosa, ovviamente, per potere eseguire in tutti i suoi aspetti la vicenda del modo proverbiale nell'area siciliana, ma più che sufficiente per poter istituire tra le due forme un confronto che ci permetta di stabilire almeno la priorità cronologica dell'una forma sull'altra; senza poi dire che, nel caso della variante troinese, per una felice congiuntura della quale dirò a momenti, siamo nella possibilità di poterne seguire le fasi della nascita.

Intanto, sul piano puramente formale, la variante di Troina appare la meglio costruita, in qualche modo la più proverbiale, dal momento che i due membri del distico, diversamente da quelli di Racalmuto, sono bene assonanzati (*Maratana sona* contro *Fara sona*). Ora, poiché la fase meglio conservata — in questo caso, la meglio costruita dal punto di vista stilistico — anche nel campo della geoparemiologia è di solito la fase più antica³, assumiamo come ipotesi, da verificare anche su piani di-

³ Da Franceschi 1978, p. 138 n. 58, il quale scrive che «l'evoluzione di molti proverbî, di variante in variante, appar volta a raggiungere la rima», sembra si possa dedurre il contrario. Ma lo studioso aggiunge subito, però, che questo criterio va applicato *cum grano salis* da chi tenti di ricostruire la stratificazione delle varianti di un proverbio. Non è inutile qui ricordare, infatti, che anche l'apparente illogicità di una variante di proverbio rispetto ad un'altra è indizio di lontananza dal centro o dall'area irradiante e, tutto sommato, di receniorità della variante medesima. A tal proposito posso ricordare che il proverbio calanderiale raccolto a Mazzarino (CL) dalla mia scolara Maria Antonietta Capizzi per la sua tesi di laurea *A-ssanta Lucia quantu um-passu di cuccia* (lett. 'A Santa Lucia le giornate si accrescono quanto un passo di grano bollito', la *cuccia*, appunto, è 'il grano bollito' che si prepara in tutta la Sicilia nel giorno della Santa siracusana e che per devozione si consuma in quello stesso giorno al posto del pane) è assolutamente privo di logica in quanto la *cuccia* indica una entità non animata e perciò non in grado di muovere passi. Assai motivata, invece, sul piano semantico, la variante agrigentina (da me raccolta nel dialetto di Castrofilippo) *Santa Lucia quantu um-passu di cuccifia, Natali um-passu di cani dove cuccifia* è la 'cappellaccia (un'allo-dola)'. In questo caso è l'agrigentino la zona irradiante e Mazzarino la zona in cui il proverbio è stato importato. È per questo che è stato possibile scambiare l'ignoto *cuccifia* col noto *cuccia*, a scapito della logicità stessa del proverbio. Nessun

versi da quello linguistico, la priorità della forma di Troina su quella di Racalmuto.

Trovo la vicenda che sta alla base del modo proverbiale troinese interamente raccontata⁴ in un manoscritto di un «un prete o di un frate predicatore della provincia di Messina, e probabilmente della Terra di S. Marco» (Pitrè 1885, p. 8), manoscritto che si può collocare cronologicamente intorno al 1738 e il cui titolo è *Avvenimenti faceti per mantere in amenità innocente le oneste recreazioni, raccolte in diverse città di questo Regno*. Il manoscritto venne pubblicato da Pitrè 1885 dal quale riporto integralmente la vicenda (pp. 86-87) cui, secondo me, è sicuramente legato il modo proverbiale troinese: «V'è fuori le mura della città di Trapani una chiesa chiamata dal volgo S. Maritana. Solea lasciarsi la porta di essa per devozione de' fedeli aperta, e nel imbrunarsi la sera il sagristano l'andava a chiudere. Un giorno un asino trovando quella porta spalancata, entrò dentro quella chiesa, e o il fresco, o altro commodo a quella bestia l'invitasse a giacer in riposo, a questo appunto s'appigliò. Si annottò; il sagristano, al solito, andò per serrare la porta, ne [sic] si accorgeva di quel asino adaggiatosi in quella chiesa; si risvegliò la fame: e andava in giro della chiesa, avanzata la notte, l'asino, se trovava qualche cosa di soffiarla. Finalmente trova un sarmento seccho, che faceva le veci di corda alla campana, cominciò a rosicarlo, e col tirare di quà e di là sonava la campana. Attentò da principio il sagristano; mà finalmente accertatosi della realtà del sono, uscì di casa mettendo in rumore un vicinato ed ogni altro con cui incontravasi, gridando: *S. Maritana! La chiesa chiusa, e la campana sona?* S'apprese da molti ciò esser un gran prodigio, con cui significasse il Signore o qualche gran cosa succeduta, o altra gran cosa che dovesse succedere. Andò intanto una gran chiurma di persone ad ammirar quello stupendo miracolo, e trovarono esserne l'autore un asino affamato, di cui non si era accorto il sagristano, primacchè chiudesse la chiesa».

È proprio nel grido spaventato e insieme sbalordito del sagrestano di Trapani che bisogna cercare la genesi del modo proverbiale di Troina, o meglio nel racconto che il nostro simpatico, settecentesco «frate predicatore», tra una predica e l'altra dei suoi quaresimali, solea fare nelle zone che maggiormente frequentava: la zona dei Nebrodi⁵, appunto, nel cui com-

dubbio, sul piano cronologico, che la forma mazzarinense presupponga quella agrintina.

⁴ È questa, infatti, la felice congiuntura cui accennavo poco più sopra nel testo.

⁵ Al nostro predicatore era possibile udire e poi trascrivere nel suo calepino

prensorio Troina si trova. Siamo di fronte ad un fatto che da solo costituisce la prova che dà fondamento all'ipotesi sopra formulata e cioè che la forma principale, meglio conservata e perciò più antica del modo proverbiale in oggetto, sia proprio quella di Troina — il centro posto nella zona in cui gli ameni racconti del frate predicatore dovevano meglio circolare — e non quella di Racalmuto. Anche l'ipotesi per la quale il nome di Santa Fara sia arrivato da lontano a Racalmuto e, insieme ad esso, il modo proverbiale che lo contiene, acquista ora maggiore forza. Ma, se Troina (o la zona dei Nebrodi in generale) può essere la zona d'origine del modo proverbiale, l'origine della variante di Racalmuto va cercata in un luogo in cui è (o era) praticata la venerazione di Santa Fara e che potrebbe essere, per quel che oggi ne sappiamo, il piccolo centro di Cinisi, in provincia di Palermo, o Palermo stessa⁶. O anche San Cataldo in provincia di Caltanissetta e non lontano da Racalmuto, un quartiere del quale è intitolato proprio a Santa Fara. È proprio da quelle parti, dunque, che bisogna cercare l'origine della sostituzione del nome di *Santa Maratana* con quello di *Santa Fara*. Non si può escludere, anzi, che alla sostituzione si sia giunti attraverso una forma intermedia del tipo **Santa Fana*, possibile solo in quel contesto scherzoso o «beffardo», di cui parla Leonardo Sciascia a proposito del proverbio racalmutese. E sostanzialmente scherzoso è il modo proverbiale di Troina, in cui lo stesso nome della Santa, *Maratana* (con epentesi di *a*) e non *Martana*, viene analizzato dai parlanti come ipocoristico di *Maria Gaetana*. Ora, è noto che nessun nome di santo, in dialetto e nell'ambito

«dalla bocca di amici e di conoscenti — scrive Pitre 1885, pp. 8-9 — piacevolezze e storielle di Longi (prov. di Messina) e di Bagheria (prov. di Palermo), di Regalbuto (prov. di Catania [oggi di Enna]), e di Marsala (prov. di Trapani), per non dire di Naso, Patti, Montalbano, Novara, Mongiuffi, Nicosia, Aggira, Bronte, Randazzo, Termini», centri nei quali è ambientata la maggior parte delle vicende raccontate e che per la maggior parte sono situati nell'antico Val Dènone, tra la provincia di Messina e il nord dell'attuale provincia di Enna.

⁶ Da un *Vademecum del divoto della taumaturga S. Fara (572 + 658)*, gentilmente inviati da Suor Chiara Immacolata Trigilia o.s.c. del Monastero "Santa Chiara" di Belpasso (CT) e che sono lieto anche in questa sede di ringraziare, si apprende che Santa Fara appunto, è la protettrice del grano e che in Sicilia si venera oltre che a Cinisi anche a Palermo, «prima nell'ex monastero del SS. Salvatore, ed ora, nella Parrocchia di S. Nicolò da Tolentino». Ancora in Sciacca (*Il giorno della civetta*, 1990 [1961], p. 13) *Santa Fara* è il nome della cooperativa edilizia dei fratelli Colasberna, mentre uno dei testimoni del delitto col quale si apre il romanzo «Ha fatto promissione a *Santa Fara* di un tomolo di ceci, ché per miracolo non è stato impiombato, [...], vicino com'era al bersaglio».

della cultura contadina tradizionale, è mai adoperato nella forma ipocoristica. L'eventuale suo uso sarebbe assolutamente irriverente e perciò da eliminare. Nel dialetto, infatti, non esistono forme del tipo *Santu Ninu*, *Santu Peppi*, *Santu Tanu*, ma piuttosto i vezzeggiativi *Sant'Antuninu*⁷, *San-Ciusippuzzu* e *San Gaitanuzzu*. Il significato paremiologico del proverbio troinese e il suo contesto d'uso — «a ironico e beffardo giudizio su uno sforzo minimo, una generosità irrisoria», per citare, ancora una volta, Leonardo Sciascia — sono i garanti di quella forma altrimenti irriverente. Proprio per questo si può anche dire, paradossalmente, che il *Santa Maratana* del modo proverbiale troinese non indica una santa realmente esistente. Dopo tutto, ai fini dello studio del modo proverbiale in questione, interessa poco il fatto che dietro a *Santa Maratana*, nome sentito come scherzoso dai parlanti, ci sia il nome vero di un santo realmente esistente. «Nell'esame di un fatto folclorico — scrivono Bogatyrev e Jakobson (ora in Casali 1982, p. 38) — non sono in causa i momenti della sua biografia anteriore alla nascita, il "concepimento" o la vita embrionale, ma proprio la sua "nascita" in quanto fatto di folklore e il suo destino successivo». È sul piano linguistico, dunque, che la storia del modo proverbiale ci interessa.

A *Santa Fara* così, tornando al piano della linguistica storica, si è potuti giungere attraverso un **Santa Fana*, ipocoristico di (Santa) *Epifània*. Ed è proprio un probabile **Santa Fana* che avrebbe tenuto in piedi, sulle prime, l'assonanza con *sona* del secondo distico. Ma *Santa Fara*, si sarebbe presto mutato in *Santa Fara* in un contesto culturale in cui quest'ultima Santa era (o è ancora) nota e in un ambiente in cui alternanze tra *r* ed *n* sono possibili⁸.

Santa Fara e Santa Martana, però, al di fuori dei proverbi fin qui analizzati, sono due santi realmente esistenti⁹. È necessario dire ciò perché nel campo paremiologico e in contesti scherzosi, possono ricorrere nomi di santi appositamente inventati. Come ad esempio, per restare in area siciliana: *a-Ssantu Ggiùstu ci manca un ditu* lett. 'a San Giusto manca un dito'

⁷ Si badi che in dialetto con *Sant'Antòni* ci si riferisce a Sant'Antonio abate, mentre *Sant'Antuninu* è il Santo di Padova.

⁸ Si pensi ad esempi come *cicòria* e *cicònia* oltre che *sbanjari* di ambito orientale e *sbariari* della zona agrigentina (ad es. in *cci sbarià/cci sbaniàu (l)u sonnu* 'gli è venuto o gli venne meno il sonno').

⁹ E lo stesso ho mostrato per *San Cucufate* che nella paremiologia siciliana si nasconde dietro i nomi scherzosi di *Santu Accutufatu* e di *Santu Scutrufatu* (cfr. Trovato 1992, pp. 495-500).

e cioè 'nessuno a questo mondo è giusto', *Santu Sapìa nan-c'è nnâ litania* lett. 'San Sapevo non c'è nelle litanie' per dire che è del tutto inutile dire *si-ssapìa!* 'se avessi saputo!' quando una cosa è ormai fatta e non si può tornare indietro (entrambi assai diffusi nell'area paremiologica siciliana), o anche *fra-Mmodestu un fu-mmài priùri* 'fra' Modesto non fu mai priore' (nel dialetto di Buseto Palizzolo [PT])¹⁰ col quale si vuole invitare a non essere troppo modesti per non essere messi completamente di lato dai più intraprendenti, e *Santa Marina cc'è, Santa Muntagna no* (a Montemaggiore Belsito [PA]: Pitre 1870-1913, p. 35) lett. 'Santa Marina esiste, Santa Montagna no', proverbio col quale si raccomanda ai pastori di non indugiare troppo a lungo nei pascoli estivi nell'imminenza della stagione invernale. Inoltre, dal questionario predisposto da Franceschi et alii (1981-84, pp. 375-376) si ricavano nomi di santi scherzosamente costruiti con un procedimento che va dal nome comune al nome proprio, del tipo: *A san Donato fagli sempre buon viso; Sant'Augurio non fa miracoli; San Fosse, Sant'Avessa e San Sarebbe sono tre santi che non aiutano; San Dovere è un gran santo; san Giusto è morto; San Magna frega san Giusto; Sant'Antonio fa tredici grazie e san Mangione ne fa quattordici*, e ancora *San Mangione è nato prima della venuta di Cristo*. È così evidente la natura scherzosa di questi nomi che sarebbe assai ridicolo volerne tentare il riscontro nel martirologio romano. Non così, però, per *Santa Martana* e *Santa Fara*. La prima, infatti, nel *Martylogium romano-seraphicum* (1953, p. 347) è ricordata alla data del 2 dicembre insieme ai martiri Eusebio presbitero, Marcello diacono, Ippolito, Massimo, Adria, Paolina, Neone, Maria ed Aurelia «qui omnes in persecutione Valeriani, sub Secundiano Iudice, martyrium compleverunt»¹¹; mentre la seconda, Santa Burgundofara «etiam Farae nomine appellata» è ricordata, sempre nello stesso *Martylogium* (p. 90), alla data del 3 aprile¹².

¹⁰ Ricavo il proverbio dell'*Annuario 1984-85*, Quaderno n. 2 della Scuola Media «A. Manzoni» della stessa Buseto Palizzolo, dal titolo *Buseto e agriturismo*, Paceco 1985, p. 117.

¹¹ Di essi, altrimenti noti come «martiri greci», si sa solo che come singoli martiri sono «autentici, ma le notizie sulla loro personalità, parentela e martirio [riferite nelle varie *passiones*] non sono attendibili» (Amore 1964, coll. 272-273).

¹² Santa Burgundofara o Santa Fara, vissuta nel VII^o fu per quarant'anni badessa di Evoriacum (Faremoutiers) nel cenobio da lei fondato. Vi morì verso il 675 e «a Faremoutiers — scrive Burchi 1962, col. 612 — se ne celebrava la memoria il 7 dic.; la commemorazione del 3 apr. deriva da un'aggiunta spuria di alcuni codici della *Vita S. Columbani*. B[urgundofara] è invocata specialmente contri i mali degli occhi».

Del tutto diverso il modo proverbiale di Troina rispetto ai proverbi poco più sopra citati: esso contiene il nome di una santa realmente esistente ma che, per non essere in quel luogo la santa stessa conosciuta e venerata, è sentito — auspice l'epentesi di una *a* nell'originario *Martana* — come scherzoso e perciò come sostanzialmente non vero.

SALVATORE C. TROVATO

TESTI CITATI

Amore 1964

Amore Agostino, voce *Eusebio, Marcello, Ippolito, Massimo, Adria, Paolina, Neone, Maria, Marta e Aurelia*, in «Bibliotheca Sanctorum» V, Roma (Città Nuova Editrice), coll. 272-274.

Bogatyrev-Jakobson 1967

Bogatyrev, Pëtr G., Jakobson Roman, *Il folklore come forma di creazione autonoma*, in «Strumenti critici» I-1967, pp. 223-238, ora riprodotto in Casali 1984 (v.) da cui cito.

Burchi 1962

Burchi, Pietro, voce *Burgundofara (Fara)* in «Bibliotheca Sanctorum» III, Roma (Città Nuova Editrice), coll. 611-612.

Casali 1982

Casali, Elide (a cura di), *Letteratura e cultura popolare*, Bologna (Zanichelli).

Franceschi 1978

Franceschi, Temistocle, *Il proverbio e l'API*, in «Archivio Glottologico Italiano» LXIII, pp. 110-147.

Franceschi et alii 1981-84.

Atlante Paremiologico Italiano. Questionario costruito da Temistocle Franceschi, con A. M. Mancini, M. V. Miniati, L. B. Porto *Sulle attestazioni dialettali raccolte in Italia da studenti urbinati*, in «Studi urbinati di storia filosofia e letteratura», Supplemento linguistico 3.

Martyrologium romano-seraphicum 1953

Martyrologium romano-seraphicum ad usum fratrum minorum, Romae (Typographia Pax et Bonum) MCMLIII.

Pitré 1870-1913

Pitré, Giuseppe, *Proverbi motti e sconsigli del popolo siciliano*, Palermo; rist. anast. con prefazione di M. Provvidenza La Valva, Palermo (Edikronos) 1982.

Pitré 1881

Pitré, Giuseppe, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo.

Pitré 1885

Pitré, Giuseppe, *Avvenimenti faceti raccolti da un anonimo siciliano del secolo XVII e pubblicati per cura di G.P.*, Palermo (Luigi Pedone Lauriel Editore), ediz. in 200 esemplari.

Sciascia 1982

Sciascia, Leonardo, *Kermesse* Palermo (Sellerio).

Sciascia 1984

Sciascia, Leonardo, *Occhio di carpa* Torino (Einaudi).

Sciascia 1990[1961]

Sciascia, Leonardo, *Il giorno della civetta*, Torino (Einaudi).

Trovato 1992

Trovato, Salvatore, C., *Nomi di santi nella paremiologia siciliana: San Cucufate*, in «Studi linguistici e filologici offerti a Girolamo Caracausi», Palermo (Centro di Studi filologici e linguistici siciliani) pp. 495-500.

FILOSOFIA

PLATONISMO/NEOPLATONISMO: CONTINUITÀ E ROTTURE*

Premessa

Quando sono stato officiato (e onorato) dalla collega Marta Cristiani per partecipare a questo convegno e in ispecie a questa sezione sul Tardo-antico-Medioevale, mi è venuto in mente quasi spontaneo il tema di cui avrei preferito occuparmi e ho comunicato subito alla coordinatrice della sezione il problema che avrei posto sul tappeto quest'oggi, problema che si può riassumere nei seguenti termini: "Con quali criteri e secondo quali referenze storico-dottrinali è possibile identificare e valutare gli elementi neoplatonici nei pensatori medievali»? Si tratterebbe, in buona sostanza, di fissare, con una certa approssimazione e in relazione a quello platonico classico, il "modello teorico-dottrinale" neoplatonico di cui si servirono, nella maggioranza dei casi, i pensatori medievali.

Io ritengo che la ricerca sul neoplatonismo oggi abbia prodotto sufficiente informazione perché si possa determinare in modo credibile lo spartiacque tra platonismo e neoplatonismo. Ma per far ciò occorre stabilire alcune coordinate teoriche atte a discriminare le due forme di teoresi platonica, intendo dire quella platonica classica e l'altra tardoplatonica o neoplatonica che dir si voglia. Con questo non si vuole negare la possibilità che forme dell'una e dell'altra convivano fino all'età medievale, ché anzi proprio da qui occorre muovere per verificare la nostra ipotesi di una assoluta prevalenza del modello neoplatonico nella tradizione platonica medievale. Resta tuttavia in linea teorica la legittimità di una discriminazione tra platonismo e neoplatonismo ed è quindi necessario stabilire i parametri di tale discriminazione.

* Il presente testo riproduce con lievi modifiche una relazione letta al Convegno della "Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale" tenutosi a Padova nel settembre del 1991.

E intanto, per chiarire fin dall'inizio i nostri concetti, cerchiamo di fissare le due nozioni di platonismo e di neoplatonismo, almeno così come sono adoperate dalla storiografia moderna, trascurando a bella posta la nozione di medioplatonismo in forza del fatto che essa è riconducibile all'una o all'altra delle prime due nozioni — ma più alla seconda che alla prima —, in quanto cerniera o fase di transizione o di preparazione del neoplatonismo, per usare la ormai classica espressione del Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930, rist. Zürich 1964).

Platonismo Medievale

Ma prima ancora è opportuno accennare alla nozione di platonismo medievale, la cui definizione presenta difficoltà ancora maggiori di quelle che afferiscono alle nozioni di platonismo e di neoplatonismo.

Difficoltà di una definizione

W. Beierwaltes nella *Vorwort* al vol. *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1969) scrive che il senso che comunemente si dà del platonismo nella filosofia e nella teologia del Medioevo è così multiforme [*vielgestaltig*] da essere incapace di ricevere una definizione in senso stretto e non formale. È impossibile — riconosce l'A. — fare emergere soltanto determinati elementi platonici e neoplatonici [Es können lediglich bestimmte platonische und neuplatonische Elemente herausgestellt werden]. E tuttavia tali elementi sono difficilmente distinguibili, perché l'aspetto platonico classico [*Alt-Platonisches*] e neoplatonico [*Neu-Platonisches*] si compenetrano l'un l'altro senza tuttavia passare l'uno nell'altro [sich nahezu ohne Übergang durchdringen].

La storiografia moderna si è posta tale problema, ma i risultati sono stati quasi sempre contraddittori e nient'affatto risolutivi. Per fare qualche accenno, il Baeumker, ad esempio (*Der Platonismus im Mittelalter* 1916) e più recentemente lo Hirschberger (*Platonismus und Mittelalter* 1955) — ambedue riediti da Beierwaltes nel volume collettivo sopra citato — hanno tentato di discriminare il Platone genuino dal Platone neoplatonizzato, ma senza convincere troppo, a mio modesto parere. Il primo, infatti, da un lato ha insistito molto sull'incidenza del *Timeo* (ma, come vedremo fra poco, a proposito di Klibansky, è questo un argomento di scarsa efficacia), e dall'altro lato ha guardato prevalentemente al momento aristotelico come fattore caratterizzante il pensiero medievale. Il secondo, dal canto suo, ha

problematizzato al massimo la questione, soprattutto sulle orme delle ricerche e dei progetti di Klibansky, e alla fine ha lasciato sospeso il suo giudizio in attesa che il *Corpus Platonicum Medii Aevi* potesse essere completato e studiato a fondo. E nel frattempo Ernst Hoffmann (*Platonismus und Mittelalter*, 1926, poi ristampato in *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich/Stuttgart 1960) avanzava contro Baeumker l'ipotesi, che ha avuto scarsa fortuna, secondo la quale il preteso platonismo medievale sarebbe in realtà plotinismo ovvero neoplatonismo. Ricordo per inciso che una tesi analoga aveva già sostenuto, qualche anno prima che Baeumker pubblicasse il volume già citato, il Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris 1905, 2. ed. 1907). La ricerca andò avanti senza eccessivo impegno, ad eccezione naturalmente del progetto di un *Corpus Platonicum Medii Aevi* presentato da R. Klibansky, *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (London 1939; ried. nel 1951 con la rist. di un *Saggio* sulla tradizione del Parmenide e infine nel 1981 con l'aggiunta di alcune *Prefaces* e un *Supplement*). Di Klibansky tratterò diffusamente tra poco.

Necessità di un discrimine

A questo punto è possibile trarre una prima conseguenza: per un verso è legittimo porsi il problema della compresenza nel pensiero medievale di elementi sia platonici che neoplatonici; per l'altro verso è necessario tentare di trovare dei criteri per discriminarli. Ma per far questo, occorre anzitutto partire da un confronto critico — possibilmente su basi storiografiche — tra le nozioni di platonismo e di neoplatonismo, così come oggi si presentano al nostro studio.

Concetto di Platonismo

In linea del tutto generale, per platonismo si potrebbe intendere ogni filosofia che si ispiri, più o meno consapevolmente, all'insegnamento di Platone. Sotto di esso cadrebbe dunque anche il neoplatonismo, nonché tutta una serie di altri movimenti di pensiero antichi, tardoantichi, medievali e moderni che non è il caso qui di ricordare (ad es. il platonismo cristiano dei Padri e tutte le forme di platonismo che troviamo nel volume di Klibansky, *The Continuity* etc.). Ovviamente non è questo il concetto che qui ci interessa, non foss'altro perché in esso rientrerebbe quel neoplatonismo che si vuole discriminare.

Il platonismo deve essere, dunque, definito in rapporto al neoplatonismo, nel senso che nella sua definizione deve potere trovarsi qualche fattore che lo renda diverso rispetto a una continuità non solo cronologica, ma anche e soprattutto dottrinale. In altri termini il platonismo in senso stretto potrebbe essere definito come il residuo *a parte ante* di una certa rottura storico-teorica di esso. Una rottura però che non sia al tempo stesso una contrapposizione e quindi una diversità o discontinuità nella tradizione platonica. Platonismo, in ultima istanza, è quella filosofia che, pur nella maggiore o minore differenziazione teorica, considera Platone punto di riferimento obbligato e univoco. Che una tradizione di pensiero sia sempre un insieme di diverse e variegate interpretazioni di un nucleo originario talora non ben definito né fissato nei suoi contorni, non lascia dubbio sul fatto che le modificazioni possono essere di natura e intensità tali da consentire salti di qualità. Se così non fosse, si cadrebbe nel paradosso ipotizzato e in qualche modo difeso da Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, ora in tr. it. Milano, Rusconi, 1990) secondo cui Platone fu il primo dei neoplatonici.

Concetto di Neoplatonismo

Per neoplatonismo si deve intendere, allora, quella parte della tradizione platonica che, pur rifacendosi a Platone e alla tradizione platonica precedente, ha modificato la dottrina di Platone al punto da farle fare un salto di qualità teorica non sovrapponibile a quella del platonismo classico. Fino agli studi del Theiler e del Dörrie, tale salto di qualità è stato considerato opera di Plotino, ma oggi si pensa ad Albino e ad Alcino (fino a poco tempo fa identificato, sulla scorta dell'opinione di Freudenthal, con Albino), se non addirittura ad Antioco di Ascalona (il primo platonico che ricondusse il platonismo alla sua forma dogmatica originaria, cioè al platonismo antiaccademico).

Una considerazione non secondaria riguarda il fatto che il termine neoplatonismo appartiene al linguaggio storiografico moderno e non antico. I neoplatonici si consideravano ed erano considerati a tutti gli effetti dei platonici: il termine Πλατωνικός nelle fonti, soprattutto tarde, indica sempre i medio e i neoplatonici, a differenza del termine «Ἀκαδημ(α)ικός/*Academicus* che invece è quasi sempre riferito ai membri dell'Accademia e quindi agli antichi platonici (fino ad Antioco, per intenderci). Un platonico può essere persino considerato peripatetico (cosa che non potrebbe valere per un accademico), perché insegna, ad esempio, l'aristotelismo da una

cattedra pubblica ad Atene nel II sec., come è il caso di Alessandro di Damasco, secondo la testimonianza di Galeno (*De anatomicis administratibus* I,1 = II,218 Kühn). Per una discussione ampia e documentata di tutto ciò, si veda J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (1978) 206 ss. Giustamente e correttamente il Dörrie, nel compilare la voce *Neuplatoniker* del *Kleine Pauly* (vol. 4 (1977) 84 s.) aggiunge significativamente *richtig Platoniker*, facendo una lista di nomi di medio e neoplatonici.

Tutto il problema consiste, allora, nel dimostrare se esista e in che cosa consista quella rottura che permise al platonismo di divenire neoplatonismo.

Criteri di discriminazione: ipotesi di lavoro.

Per neoplatonismo si intende comunemente il platonismo reinterpretato e trasformato da Plotino e dai Platonici a lui posteriori. In realtà una tale definizione è corretta solo perché quella rottura all'interno del platonismo, di cui si è detto prima, è effettivamente legata alla speculazione di Plotino. E tuttavia è appunto la natura e la definizione di tale rottura che occorre determinare, se si vuole dare alla nozione di neoplatonismo il suo concreto significato storico e teorico. Naturalmente per far questo non si può ignorare la fase transitoria che prepara la stessa rottura, né il fatto che il fenomeno avviene nella, anzi sulla e a spese della continuità della tradizione platonica. Il compito quindi non è tra i più facili, anche perché scarseggiano ancora gli studi del pur scarso materiale documentale che del pre-neoplatonismo [= medioplatonismo] oggi possediamo.

Se vogliamo formulare qualche ipotesi in ordine ai criteri di discriminazione tra platonismo e neoplatonismo, al fine di determinare quando e dove si sia operata quella rottura nella continuità della tradizione platonica, possiamo farlo a condizione che se ne verifichi la validità sulla base di alcuni parametri dottrinali entro cui si collocano entrambe le nozioni di platonismo e di neoplatonismo. Ovviamente questo è possibile per gran parte delle dottrine tardoantiche (ad esempio neopitagorismo e neostoicismo), ma è a maggior ragione possibile per le nostre due forme di teoresi platonica, dal momento che ambedue sono legate da una continuità storica e teoretica ancora più forte che in altre tradizioni di pensiero.

Prima però vorrei porre in termini più concreti e inequivocabili il problema stesso del rapporto tra continuità e rottura per quanto concerne la tradizione platonica.

Continuità e Rottura

Posizione del problema

Diciamo subito che sarebbe falso o quanto meno fuorviante considerare sinonimi i due concetti di tradizione e di continuità: la prima infatti non include necessariamente la seconda, mentre questa presuppone la prima. Intendo dire che, mentre la continuità è intelligibile solo all'interno di una tradizione, questa al contrario può sussistere anche là dove si ha rottura anziché continuità. Dicevo infatti all'inizio che la o le rotture del neoplatonismo rispetto al platonismo non costituiscono contraddizioni o avversità e quindi estraneità rispetto alla comune tradizione dei Platonici. Detto questo in via preliminare, vediamo di ipotizzare (per poi verificare) quale o quali rotture avrebbero dato luogo al neoplatonismo.

Vedremo analiticamente fra poco, quando esamineremo le differenze tra platonismo e neoplatonismo in ordine alle diverse referenze dottrinali, i vari livelli della rottura neoplatonica. Questo naturalmente non ha nulla a che vedere con l'idea di tradizione (παράδοσις) che avevano gli stessi neoplatonici e che escludeva in linea di principio qualsiasi vera novità nel loro atteggiamento speculativo (si veda per questo H. Dörrie, *Plotino: tradizionalista o innovatore*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del Convegno dell'Accademia dei Lincei (Roma 1974) 195-201 = lezione tenuta alla "Philosophische Gesellschaft" di Basilea il 28 maggio 1970 con il titolo di *Tradition und erneuern in Plotins Philosophieren* e ora ristampato in *Platonica Minora*).

Il problema è dunque quello di individuare la natura della rottura all'interno della tradizione platonica, abbandonando definitivamente l'idea della continuità, almeno nel senso che finora si è voluto assegnarle (soprattutto sotto l'influenza del Klibansky).

Conviene allora criticare subito tale idea.

Tesi della continuità [Klibansky]

Il titolo dell'opera di Klibansky: *The Continuity of the Platonic Tradition* contiene già, a mio avviso, qualcosa di problematico, anche nel caso che non si accetti che la tradizione del Platonismo abbia subito rotture. Sembra, infatti, che l'idea che sta alla base del concetto klibanskiano di Platonismo sia quella di una equivalenza tra Continuità e Tradizione. Ma in effetti non si tratta tanto di negare ogni differenza tra pensiero platonico originario e pensiero platonico rinnovato (neoplatonismo) in età tardoanti-

ca, cosa che certamente nessuno vorrà negare, tanto meno Klibansky, quanto invece di contestare che la tradizione del primo non sia venuta mai meno o non abbia subito rotture (secondo la nostra terminologia), e affermare di conseguenza che il cosiddetto platonismo medievale sia autentico platonismo e non neoplatonismo. Klibansky è chiaro ed esplicito su questo punto: gli storici moderni, egli afferma, considerando la forte influenza delle correnti tardoantiche e arabe, hanno creduto che il platonismo medievale fosse “fondamentalmente — *at bottom*” solo una forma di neoplatonismo... tale opinione è unilaterale e fuorviante (*one-side and misleading*), perché non tiene conto di almeno due fatti importanti, etc. (vedremo fra poco di quali fatti si tratti). Si tenga conto del fatto che lo stesso discorso vale, secondo Klibansky, anche e soprattutto per il platonismo rinascimentale, e questo aggrava la sua posizione. La conclusione ultima viene riassunta da Klibansky in questi termini (p. 36 s.): la tradizione platonica medievale è un intero (*a whole*) che, a parte la sua complessità, si presenta come una specie di platonismo che non è né la dottrina di Platone né quella dei neoplatonici (Plotino e Proclo). In ogni caso, aggiunge, l'elemento neoplatonico è fortemente influenzato dal pensiero ellenistico (stoico e medio-platonico). Tutto questo per quanto concerne la tradizione indiretta, accanto alla quale esiste tuttavia, secondo Klibansky, una conoscenza diretta di alcuni testi platonici la cui influenza è innegabile. In ultima analisi la tradizione platonica medievale e rinascimentale si rivela come una forza che stimola continuamente il pensiero scientifico, il sentimento estetico e la coscienza religiosa.

Critica di Klibansky in linea di principio

Rinvio a fra poco una critica dettagliata di tale tesi. In linea di principio è tuttavia possibile stabilire fin d'ora che la tesi di Klibansky non regge su due punti di essenziale importanza: 1) la tradizione diretta di cui parla Klibansky, riducibile — come si sa — a tre dialoghi, *Timeo*, *Fedone* e *Meno*, non ha esercitato un'influenza paragonabile a quella prodotta dai testi neoplatonici, soprattutto di Plotino (attraverso Agostino) e di Proclo (direttamente o attraverso il *Corpus Dionysianum*. Sulla enorme influenza esercitata dallo Pseudo Dionigi latino, soprattutto nelle versioni di Giovanni Saraceno [prima del 1167] e di Roberto Grossatesta [tra il 1239 e il 1243], si veda Barbara Faes de Mottoni, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo* [Bologna 1977]); 2) gran parte della tradizione indiretta di origine preneoplatonica è oggi da considerarsi interna al neoplatonismo. Faccio mia total-

mente l'obiezione che a Klibansky ha mosso Padre Saffrey nella sua rec. alla cit. *The Continuity etc.*, in *Bulletin Thomiste* 8 (1952) 310 [303-316] (ora in H.D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Age et à la Renaissance* (Paris, Vrin, 1987) 27 ss.), secondo cui quasi tutta questa tradizione indiretta, almeno nelle *auctoritates* che la rappresentano (Agostino e altri), ha trasmesso un Platone già letto e interpretato da esegeti fra cui il più geniale è Plotino.

Tesi della rottura

Ipotesi da verificare

Ciò che caratterizza teoricamente il platonismo, almeno relativamente alle forme di teoresi che lo delimitano *a parte ante* (eleatismo, pitagorismo, socratismo, per citarne solo alcune) e *a parte post* (aristotelismo, stoicismo, neopitagorismo etc.), è il postulato secondo cui le Idee sono Principi, ovvero il principio o la realtà di ogni cosa non è altro che la sua idea (ἰδέα o εἶδος), cioè la sua pura intelligibilità, e nessun altro Principio esiste al di là dell'Idea (anche il Bene è Idea, cioè οὐσία nel senso pieno del termine). Il famoso passo della *Repubblica* (6, 509 B 8-9) secondo cui il Bene «non è essere, ma trascende l'essere» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐστὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) è da intendersi "al di qua" dell'interpretazione neoplatonica; né vale l'obiezione relativa alla cosiddetta dottrina dei due Principi, l'Uno e la Diade, perché bisognerebbe prima risolvere in maniera convincente il problema degli ἄγραφα δόγματα, a cui qui non è il caso neppure di accennare. Orbene, è appunto tale postulato che il neoplatonismo scavalca, nel senso che lo integra e lo subordina a un diverso postulato basato su due enunciazioni generali e incontrovertibili: A) qualunque teoria dei Principi in quanto tale è falsa, e semmai rappresenta una determinazione particolare della teoria del Principio unico e assoluto (le Idee, quindi, sono principi solo in relazione alle cose che essi rendono esistenti e intelligibili; il vero e unico Principio è l'Uno a cui qualsiasi altro principio è subordinato [ma un principio subordinato, cioè derivato, non è principio nel senso effettivo del termine]); B) il Principio, l'unico vero Principio, cioè l'Uno, è veramente ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, nel senso che trascende ogni distinzione tra essere e non-essere e perciò è produttivo dell'essere-idea, ovvero della esistenza e della intelligibilità di ogni cosa. Sotto questo profilo il platonismo appare trasformato (o, meglio, si trasforma) in una "archeologia" [o, come alcuni preferiscono dire, protologia] dell'ontologia, cioè in una dot-

trina del Principio che precede qualsiasi dottrina dell'essere, la quale non può non ricevere fondamento dalla prima, all'interno della quale si situa e opera.

Tanto basta come ipotesi da verificare.

Referenze dottrinali

Teoria dei Principi

In linea generale la differenza tra platonismo e neoplatonismo in ordine alla teoria dei Principi consiste nel fatto che — come si è appena detto — il platonismo postula una teoria *dei* Principi, il neoplatonismo al contrario postula una teoria *del* Principio. E non è cosa da poco. Né mi sembra legittimo, sotto il profilo strettamente teorico, intendere una tale differenza come opposizione tra quello che si è spesso e comunemente chiamato dualismo platonico e quello che si è più spesso definito monismo neoplatonico: sarebbe questo un antiquato e vieto canone ermeneutico che oggi appare assolutamente fasullo, non foss'altro perché il neoplatonismo è ancor più dualista che non il platonismo, se mettiamo a confronto il ruolo che in ambedue le dottrine esercita la teoria della Trascendenza.

Io non intendo affrontare in questa sede — come dicevo — la *vexata quaestio* della teoria dei Principi secondo il cosiddetto Platone “esoterico” [sul significato di questo epiteto non c'è accordo] o degli ἀγράφα δόγματα (tesi della Scuola di Tubinga, anche nella sua versione fornita dalla Scuola italiana — Reale e compagni), convinto come sono che in ogni caso, sia che i Principi coincidano con le Idee, sia che coincidano con la coppia dell'Uno e della Diade, resta comunque in piedi la distanza abissale tra una protologia (per usare il termine che adoperano quegli interpreti) pluralistica e un'altra squisitamente monistica.

Il platonismo si fonda sul postulato che i Principi sono più di uno, due o molti non ha importanza, e che in ogni caso non si danno affatto livelli gerarchici in ordine ai Principi, ma solo orizzontalità e semmai articolazione dialettica tra di essi (mi riferisco soprattutto alla nota teoria delle Idee/Categorie del *Sofista* platonico e dei suoi sviluppi storico-teoretici).

Il neoplatonismo, al contrario, si fonda sul postulato della unicità del Principio, sia esso chiamato Uno o Bene o Dio primo. La contestazione teoretica contro la pluralità dei Principi propria della dottrina platonica tradizionale coinvolge radicalmente la continuità della tradizione platonica, la quale si conserva solo al prezzo di una lacerazione irrimediabile e ir-

reversibile. Qualunque dottrina neoplatonica a qualunque scuola appartenga (e le scuole neoplatoniche hanno conosciuto polemiche e contrasti di notevole portata sia storica che teorica) non ha mai smesso di insegnare l'unicità del Principio. Naturalmente dal Principio/Uno procedono e operano principi di secondo, terzo, quarto e così via ordine, che non contraddicono affatto l'unicità del Principio, data la loro subordinazione gerarchica ad esso. E la nozione di gerarchia è fondamentale, come ognuno sa, nel pensiero neoplatonico.

Nozione di Gerarchia

Anche la nozione di gerarchia [τάξις, σειρά, ἱεραρχία nella trascrizione pseudodionisiana] tra i principi — e anzitutto tra il Principio e il resto — differenzia e distacca il neoplatonismo dal platonismo. Per quest'ultimo la gerarchia ontologica è concepibile soltanto tra due piani, l'intelligibile e il sensibile, il divino e il mondano. La posizione di una realtà intermedia e intermediaria o mediatrice (espressa da Platone con il concetto, che è quasi una categoria, di τὸ μεταξύ) e teorizzata al livello superiore con il concetto di Δημιουργός e al livello inferiore con quello di Ψυχή, non crea affatto un terzo ordine di realtà, ma semplicemente una cerniera dialettica tra i due ordini fondamentali. In sostanza, nella dottrina platonica il divino e lo psichico appartengono all'ordine intelligibile, anche se operano a contatto col sensibile.

La gerarchia è invece una nozione radicalmente diversa nel neoplatonismo, in quanto costituisce l'ossatura stessa di tutto ciò che esiste a partire dal Principio: «Ogni principio produttivo è superiore alla natura di ciò che esso produce» [Procl. ET 7]; «Tutti gli enti procedono da una causa unica che è la prima [...] c'è una causa prima degli enti, dalla quale ciascun ente procede come da una radice, trovandosi gli uni vicino ad essa, gli altri a maggiore distanza. Che questo principio debba essere unico, si è già dimostrato quando si è detto che ogni pluralità sussiste per derivazione dall'Uno» [ET 11]; «Ogni ordine ha inizio da una monade e procede verso una molteplicità che è coordinata con la monade, e la molteplicità di ogni ordine risale a un'unica monade» [ET 21]. Tutti gli ordini o serie sono coordinati tra loro sì da formare un tutto continuo [συνεχής], dal Principio impartecipato [τὸ ἄμεθεκτον] fino agli enti ultimi [τὰ ἔσχατα]. Appare allora evidente la distanza che separa la nozione platonica di gerarchia da quella neoplatonica, al punto che si potrebbe addirittura sostenere che la nozione di τάξις è effettivamente novità prodotta dal neoplatonismo. Si

tratta in sostanza di una nozione che nel platonismo classico è limitata alla distinzione e subordinazione di due soli ordini, mentre nel neoplatonismo contiene una serie indefinita di ordini.

Trascendenza/Immanenza

Il Principio di Trascendenza, postulato dall'antico platonismo — soprattutto sulla base della teoria delle Idee —, si conserva e si rafforza nel neoplatonismo [i neoplatonici hanno un vastissimo vocabolario per indicare la trascendenza: ὑπεροχή, ὑπερβολή, ἐξηρημένον, χωριστόν, ἐπέκεινα, ἐκεῖ, e talvolta i composti con πρό: προούσιον, προαίτιον, etc.], ma in una forma del tutto diversa in virtù di un principio nuovo che era assente all'origine, e cioè il principio della πρόοδος [espresso sovente con la metafora della ἔλλαμψις = illuminazione o della ἀπόρροια/ἀπορροή = efflusso o emanazione, donde deriva l'erronea interpretazione del neoplatonismo come "emanazionismo" — sul termine e sulla nozione di ἀπόρροια, si veda H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in *Parusia*. Festgabe Hirschberger (1965) 119-141 = H.D., *Platonica minora* (1976) 70-88]. Infatti, mentre nel platonismo gli Intelligibili trascendono il sensibile in maniera statica, nel senso che rappresentano i modelli preesistenti alla creazione del mondo con cui hanno rapporto solo attraverso l'opera del Demiurgo (le due forme teoriche del rapporto intelligibile/sensibile espresse dai termini platonici di μέθεξις e παρουσία sono riducibili alla forma teoreticamente superiore della μίμησις), nel neoplatonismo invece gli Intelligibili e in genere tutti i principi sono trascendenti in funzione della loro μογή, che è una posizione dinamica, nel senso che rappresenta appunto l'aspetto trascendente insito nella processione — πρόοδος — e quindi ad essa legata dialetticamente. Come dire che la trascendenza in senso neoplatonico è governata dalla legge universale della causalità che Proclo formula, come si è già visto, così: «Ogni principio produttivo [πᾶν τὸ παρακτικόν] è superiore [κρεῖττόν ἐστι — κρεῖττον è sinonimo di ἐξηρημένον] alla natura di ciò che esso produce» [ET 7], o in quest'altro modo: «Ogni causa propriamente detta trascende [ἐξήρηται] il suo effetto» [ET 75]. La riprova si ha quando si consideri che il neoplatonismo aggiunge in tale contesto teorico la nozione di impartecipato/impartecipabile — ἀμέθεκτον — assente del tutto nel platonismo, proprio a significare che la vera e assoluta Trascendenza sta nella impartecipabilità del Primo Principio, l'Uno, da cui deriva il carattere di trascendenza proprio di ogni principio di ordine gerarchico inferiore.

Lo stesso discorso, *mutatis mutandis*, vale per il termine correlativo di Immanenza, che, mentre nel platonismo significa semplicemente μέθεξις o παρουσία, e quindi presuppone la relazione con il trascendente, nel neoplatonismo, invece, ha solo il significato di “riflesso” del Principio nel principiato sotto forma di unificazione — ἔνωσις — di ciò che procede in funzione dell’unità del principio da cui procede, sia essa l’unità del Primo Principio, l’Uno, o l’unità della Enade che sta a capo di ogni ordine o serie processionale. Vorrei dire *per incidens* che le Enadi sono i principi che procedono direttamente dal Primo Principio e trascendono, quindi, anche l’essere, cioè l’ordine intelligibile. Anche sotto questo profilo il neoplatonismo rappresenta una rottura con il platonismo.

Ontologia

Un’altra rottura che il neoplatonismo ha operato all’interno della tradizione platonica consiste nel fatto che esso ha fatto uscire il platonismo classico fuori della prigione in cui l’aristotelismo era riuscito a coartare qualunque discorso metafisico, compreso quello platonico, contro cui da sempre si era scagliato, e cioè la prigione dell’ontologia (ovvero la filosofia prima, nel linguaggio aristotelico). Vanificando la tensione propria dell’antico platonismo verso un superamento dell’ontologia per via di una axiologia (tensione che si era espressa nella fortunata formula dell’ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Resp. 6, 509 B], a cui occorre subito aggiungere il resto della formula platonica: πρᾶσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχον — cosa che quasi mai si fa —, pena non comprendere appieno il senso del discorso platonico), l’aristotelismo, temibile avversario interno del platonismo, aveva immobilizzato l’intera problematica metafisica entro i confini di un rigoroso ontologismo.

Il neoplatonismo ha infranto quella prigione con una operazione di ingabbiamento — e quindi di rovesciamento — della vecchia metafisica aristotelica, ma sostanzialmente anche platonica, dentro una ipermetafisica che rappresenta esattamente l’opposto dell’ontologia classica (e che talora è stata chiamata meontologia). Infatti il neoplatonismo teorizza che l’essere anche nella sua forma più universale, che è quella dell’intelligibile [questo vale anche per l’aristotelismo: l’essere pensante è, secondo Aristotele, il grado più elevato e nobile dell’essere], è ipostasi non di livello primario, bensì di livello derivato dai principi (e in ultima istanza dal Principio) che trascendono qualunque distinzione tra essere e non-essere, fino ad arrivare alla paradossale asserzione che la vera realtà è quella che precede l’essere

e che si raggiunge non per via conoscitiva, bensì analogica e simbolica, attraverso la negazione della negazione (Proclo adopera per questo un termine risalente al linguaggio logico degli Stoici: ὑπεραπόφασις — cf. Procl. *In Parm.* 1172,35 Cousin).

Cosmologia

Sul piano della cosmologia la rottura neoplatonica produce il rovesciamento della complessa teoria dei rapporti Demiurgo/Intelletto/Anima/Natura.

Nel *Timeo* la demiurgia del cosmo presuppone che il Demiurgo crei anzitutto l'Anima contenente l'Intelletto e quindi il Corpo: ambedue questi prodotti dell'azione demiurgica costituirebbero insieme il Cosmo. Il Demiurgo dunque è sovraordinato all'Anima e all'Intelletto (che il Demiurgo sia essenzialmente Intelletto è sì dottrina platonica, ma secondaria rispetto a quella del Demiurgo come ποιητῆς καὶ πατήρ [Plat. *Tim.* 28 C 3]).

Nel neoplatonismo, invece, la complessa trama dialettica in cui Platone aveva collocato il problema dei rapporti Demiurgo/Intelletto/Anima/Cosmo viene sciolta in una teoria nella quale, da un lato il Demiurgo si identifica con l'Intelletto, che diviene così una ipostasi trascendente quella dell'Anima [prima rottura] e dall'altro lato l'Anima esce dalla sua immanenza nel Cosmo [che adesso non è più unione di Anima e di Corpo, ma produzione di enti ad opera della Natura, che a sua volta è l'immagine dell'Anima nella Materia]. In tal modo il Cosmo risulta essere subordinato a tutte le Ipotesi che lo precedono, e cioè all'Intelletto, all'Anima e alla Natura [seconda rottura]. Il tutto è rafforzato da quel concetto di gerarchia che, nato nel platonismo, acquista, come si è visto, nel neoplatonismo una portata e una importanza teoriche universali.

Incidenza delle Scienze Occulte

Una ulteriore rottura operata dal neoplatonismo nel platonismo coincide con la notevole e a volte esasperata sua disposizione a lasciarsi permeare da parte delle cosiddette scienze occulte [avverto che non intendo questa espressione nel banale significato che essa ha assunto nel linguaggio subculturale e giornalistico contemporaneo, ma nel senso adoperato ad esempio dal Festugière nel vol. I della *Révélation d'Hermès Trismégiste*] — precisamente Magia, Mantica, Teurgia, Ermetismo, Orfismo, *Oracoli Caldaici* etc. —, fenomeno questo a cui era rimasto estraneo il platonismo classico

[il caso dell'Orfismo è legato al Pitagorismo ed è quindi altra cosa]. Ne sono testimonianza, da un lato una ricca terminologia desunta da quelle letterature e, dall'altro lato, tutta la teoria imperniata sulla nozione, centrale nel neoplatonismo, di Ineffabile e Segreto [ἄρρητον e ἀπόρρητον].

Mito e Simbolo.

A Causa di tale incidenza delle Scienze Occulte, ma anche della sua forte dipendenza dalla teoria dell'Ineffabile, il neoplatonismo si caratterizza anche qui — in contraddizione con il platonismo — come filosofia del mito e del simbolo. La prima di tali nozioni, pur presente nel platonismo classico, assume nel neoplatonismo un significato molto più positivo di quanto non ne avesse in quello; la seconda è fattore teorico assolutamente nuovo rispetto al platonismo. Fin qui la verifica dell'ipotesi della rottura sulla base di parametri dottrinali. Ma anche sul piano storico dei rapporti con altre filosofie o tradizioni di pensiero è possibile verificare tale ipotesi. Cercherò quindi di completare il quadro, esaminando brevemente la relazione tra il platonismo e il neoplatonismo, da una parte, e le principali correnti del pensiero antico e tardoantico, dall'altra parte.

Relazione con:

Aristotelismo

Questa relazione che è negativa per il platonismo, è positiva per il neoplatonismo. Infatti la contrapposizione di principio tra platonismo e aristotelismo risalente alle origini, almeno a partire dalle aspre polemiche tra Aristotele e la Prima Accademia, e rafforzatasi — forse dopo una breve interruzione con Antioco nel I sec. a.C. — nella prima età medioplatonica [polemica tra platonici filoaristotelici e antiaristotelici] e ancora persistente in una qualche misura con Plotino, cessa del tutto a partire da Porfirio. Naturalmente il neoplatonismo mette fine alla guerra a certe condizioni, ma soprattutto alla condizione che l'aristotelismo come filosofia κατ' ἐξοχήν si subordini al platonismo come teologia κατ' ἐξοχήν.

Stoicismo

La tradizionale distanza tra platonismo e stoicismo, fondata soprattutto sulla incompatibilità delle due rispettive cosmologie [una, quella platonica]

ca, basata sul principio della creazione demiurgica e quindi di ordine dualistico, l'altra, quella stoica, escludente qualsiasi nozione di demiurgia e quindi di ordine naturalistico-monistico — i Platonici di tutte le epoche hanno giudicato la cosmologia stoica un materialismo e quindi un antiplatonismo], viene a cessare con il neoplatonismo in virtù del venir meno dello stesso concetto di demiurgia. Il cosmo stoico, una volta fatta salva la trascendenza dell'Anima per via, da un lato, del suo distacco, come terza ipostasi primaria, dal cosmo, e, dall'altro lato, della conseguente presenza della Natura quale immagine dell'Anima nella Materia, può ora conservare benissimo il suo posto nel sistema gerarchico delle dottrine neoplatoniche subito al di sotto della dottrina dell'Anima. Di qui l'enorme influenza che a certi livelli teorici (ad esempio al livello del sistema della *συνπάρθεια* universale) lo stoicismo ha esercitato sul neoplatonismo.

Medioplatonismo

Sulla relazione tra neoplatonismo e medioplatonismo ho già dato indicazioni generali sufficienti, a mio parere, per fornire l'idea di una connessione storica e teorica talmente stretta che oggi non si esita a considerare il medioplatonismo come la fase iniziale — più che la *Vorbereitung* theileriana — del neoplatonismo. Naturalmente ciò non toglie che la espressione più matura e in un certo senso inconfondibile di teoresi neoplatonica coincide con quella di Plotino, a cui spetta sempre il merito di avere dato sistemazione alle anticipazioni neoplatoniche — e quindi di rottura, secondo la mia prospettiva — del cosiddetto medioplatonismo.

Sotto il profilo più squisitamente teorico, la distanza tra medioplatonismo e platonismo, per cui il primo prepara la rottura neoplatonica, risiede soprattutto nella teoria — considerata di importazione aristotelica — secondo la quale il mondo delle Idee altro non è che il mondo dei Pensieri dell'Intelletto divino. Il medioplatonismo rappresenta il momento in cui, da un lato, le Idee platoniche diventano gli Intelligibili [τὰ νοητά] e, dall'altro lato, si conclude la disputa di cui l'ultima eco risuona ancora nella polemica tra Porfirio e Amelio nella Scuola di Plotino, tra i platonici innovatori (soprattutto la cosiddetta Scuola di Gaio e Numenio) e i platonici ortodossi, i quali consideravano ancora irrinunciabile la tesi secondo la quale le Idee trascendono l'Intelletto divino, ovvero il Demiurgo. La vittoria dei platonici innovatori e della loro tesi, secondo cui le Idee sono forme immanenti all'Intelletto divino, non solo diviene patrimonio comune a tutte le Scuole neoplatoniche, ma passa anche a rappresentare elemento teori-

co caratteristico di quel Platonismo medievale che ancora oggi si considera prodotto della tradizione diretta, e non neoplatonizzante, di Platone tramite l'influenza del *Timeo* attraverso Calcidio e Agostino. Ho letto in questi giorni il contributo della collega Spinosa al VI Colloquio su *Idea* del Lessico Intellettuale Europeo (Roma 5-7 gennaio 1989) dedicato a *Idea* e *Idos* nella tradizione latina medievale, e mi rammarico di non avere avuto ancora la possibilità di leggere il contributo di Tullio Gregory al vol. *A History of Twelfth Century Western Philosophy* pubblicato a Cambridge nel 1988, ma da quando mi è dato di capire, almeno dopo Seneca, tutta la dottrina della distinzione tra *idea/exemplar* e *idos/exemplum* si basa appunto sulla svolta medio e neoplatonica nell'interpretazione storico-teoretica dell'*Idea* platonica e della polemica antiplatonica di Aristotele.

Oracoli

Ho già fatto cenno all'incidenza delle cosiddette scienze occulte sul neoplatonismo. Ebbene, la letteratura che maggiormente ha esercitato questo ruolo è certamente quella dei cosiddetti *Oracoli Caldaici*. Si tratta, come si sa, di una raccolta oggi frammentaria di testi di non chiara provenienza [si sa poco sull'autore o sugli autori, sul titolo, sulla vera natura e sull'uso di tali testi o delle fonti da cui a un certo momento — all'epoca di Marco Aurelio — sarebbero stati tratti quei testi], e che ci sono stati tramandati quasi esclusivamente dai filosofi neoplatonici, che ne sono i maggiori fruitori sotto ogni profilo, linguistico, teoretico, religioso etc.

Questo fenomeno, estraneo come dicevo al platonismo classico, spiega in larga misura la distanza che separa il neoplatonismo dal platonismo: la presenza di elementi caldaici è sicuro indizio di neoplatonismo.

Platonismo Medievale/Neoplatonismo

Premessa

Alla fine di questa nostra verifica della rottura neoplatonica sulla base di parametri sia dottrinali che storici, possiamo tirare qualche conclusione in ordine al nostro problema di fondo, asserendo con una certa tranquillità che il neoplatonismo ha rappresentato una rottura, anzi una serie di rotture, all'interno della tradizione platonica e che quindi appare oltremodo problematico il concetto di continuità applicato da gran parte della storiografia moderna al platonismo tardoantico, medievale e rinascimentale. La

tradizione c'è, la continuità no. Ma esaminiamo più da vicino — prima di concludere — il limite della tesi Klibansky.

Critica della tesi Klibansky

Klibansky critica la tesi secondo la quale il platonismo medievale sarebbe solo una forma di neoplatonismo — che è, come si è detto, la tesi radicale difficilmente difendibile — sostanzialmente con questi due argomenti:

1) la tradizione platonica indiretta, sebbene largamente neoplatonica, contiene e trasmette idee di uno stadio anteriore a quello neoplatonico. L'esempio più rilevante è il commentario al *Timeo* di Calcidio. Anche il preteso neoplatonismo di Agostino contiene idee che risalgono al medio-platonismo;

2) esiste una tradizione diretta del platonismo, non filtrata dai Commentatori neoplatonici: essa riguarda soprattutto la conoscenza del *Menone* e del *Fedone* nella traduzione di Enrico Aristippo [1156].

Ebbene, alla prima obiezione si può opporre che la filosofia ellenistica e medioplatonica di cui parla Klibansky deve essere considerata, allo stato attuale della ricerca, come parte integrante, anche se non preminente, del pensiero neoplatonico. A proposito di Calcidio, lo stesso Klibansky dice che l'esegesi calcidiana nasce da un'esegesi greca che proviene da una filosofia, che in qualche modo porta al neoplatonismo (*The continuity etc.* p. 27). Nell'interessantissimo saggio sulla tradizione del *Parmenide* nel Medioevo e nel Rinascimento, che Klibansky aggiunge all'edizione del 1980 [già pubblicato in *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1942) 281-330], si fa cenno a un inedito commentario sul *De Trinitate* di Boezio (composto poco dopo il 1148), il cosiddetto *Anonymus Berolinensis*, nel quale si parla del *Parmenide*, ma che corrisponde in realtà alla discussione di Calcidio *In Timaeum* 303 e 359 Wrobel, luoghi dove Calcidio si richiama a idee neoplatoniche a proposito del rapporto tra il *Timeo* e il *Parmenide*. Quindi, anche prima che Guglielmo di Moerbeke traducesse Proclo, *In Parmenidem* (1286), questa importante e decisiva fonte neoplatonica del Platonismo medievale era nota agli studiosi.

Alla seconda obiezione di Klibansky relativa all'esistenza di una tradizione diretta, che in ultima analisi si riduce alla traduzione del *Menone* e del *Fedone*, si può rispondere ricordando che lo stesso Klibansky afferma che «the importance of these two works, however, cannot be compared with that of the *Timaeus*» (p. 28).

Se si considera, poi, che gran parte dei testi, che Klibansky indica come

fonti da cui gli scrittori medievali attinsero dottrine di Platone, appartengono — come egli stesso dice — ad Agostino, a Boezio, allo Pseudo Dionigi e alle tradizioni di Proclo e di Simplicio (p. 22 s.), allora risulta evidente l'ampiezza e l'assorbimento dello spazio che la tradizione neoplatonica occupa all'interno della tradizione platonica medievale e rinascimentale.

Un discorso a parte merita il problema Agostino, che rappresenta l'anello più determinante dell'aspetto neoplatonizzante della tradizione del platonismo medievale. Molto sinteticamente si può affermare che il platonismo di Agostino è quello di Mario Vittorino, che a sua volta è quello di Porfirio, e che quindi sussiste una tradizione continua che porta da Porfirio al platonismo medievale. Del resto sembra che Agostino non abbia coscienza del passo che egli compie dal neoplatonismo al cristianesimo: da Plotino e Porfirio, ad es., a S. Paolo o al IV Vangelo (è questa la tesi di Markus in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* [Cambridge, University Press, 1967] 343). Si aggiunga il ruolo decisivo della eredità di Boezio soprattutto al sorgere della prima Scolastica nel XII secolo: ognuno di noi sa il legame che unisce Boezio a Porfirio e alla Scuola di Ammonio di Alessandria, e quindi al neoplatonismo.

Un'ultima considerazione. Se è vero che, da un lato — come giustamente sostiene Sheldon-Williams nella citata *Cambridge History* 425 —, fu Scoto Eriugena a introdurre nell'Occidente latino la prima forma di filosofia cristiana che corrispondeva a quella platonica di Gregorio Nisseno, di Agostino, dello Pseudo Dionigi e di Massimo Confessore, e, dall'altro lato, il platonismo di Scoto Eriugena è inconfondibilmente neoplatonico, allora sembra ovvio che il platonismo medievale è sostanzialmente neoplatonismo.

Conclusione

Quest'ultima asserzione potrebbe apparire come la conclusione del mio discorso, ma io non ho né l'intenzione né la possibilità di pervenire ad alcuna conclusione, data la premessa da cui sono partito e di cui mi sono dichiarato garante fin dall'inizio, e cioè l'intenzione di proporre in questa sede una problematica di ordine metodologico e in ogni caso una ipotesi di lavoro e di ricerca, di lavoro in questa sede, qualora i colleghi che gentilmente mi hanno prestato fin qui la loro benevola attenzione volessero discutere con me e fra di loro le mie proposizioni, di ricerca nel senso che tutto il mio discorso [ma io credo tutto questo convegno nella sua impostazione di fondo] è solo il punto di partenza di indagini laboriose e le cui ri-

sultanze non è lecito dare per scontate. Piuttosto mi sia consentito di riepilogare brevissimamente le linee essenziali della mia proposta.

Esse sono di due ordini: 1) da un lato ho inteso mostrare lo spartiacque sia storico sia, soprattutto, teorico che divide il platonismo dal neoplatonismo; 2) dall'altro lato ho cercato di mostrare l'utilità e l'opportunità di una ricerca dentro il platonismo medievale che possa valere come fattore non secondario, sul piano metodologico, di una caratterizzazione più generale ed efficace del pensiero medievale nel suo complesso, se è vero che il platonismo rappresenta un punto di riferimento obbligato e in un certo senso rivalutato (o da rivalutare), accanto all'aristotelismo, che ha avuto finora un certo vantaggio, per la comprensione di quel pensiero. In ultima istanza la mia proposta si appunta non tanto sulla domanda se il Platonismo medievale sia più platonismo classico che neoplatonismo o viceversa, quanto invece sul fatto — che io considero un dato incontrovertibile — che è possibile, allo stato della nostra ricerca, discriminare gli elementi platonici da quelli neoplatonici in virtù di criteri chiari e oggettivi, anche se in gran parte di ordine teorico o concettuale. A questo punto è tempo che io chiuda, non prima però di avere ringraziato ancora una volta gli illustri colleghi e tutti i partecipanti a questa seduta, soprattutto per la loro paziente attenzione.

FRANCESCO ROMANO

FELICITÀ, PASSIONI, INTERESSI.
L'EREDITÀ DEL LIBERTINISMO
NELLA SECONDA METÀ DEL SEICENTO

1. *Individualismo e assolutismo all'apogeo dell'esperienza libertina.*

Gli anni che si collocano intorno alla morte del cardinal Mazzarino e alla presa del potere da parte di Luigi XIV segnano nel contempo l'acme della trasgressione teorica dei "libertini eruditi", così come il declino quasi definitivo delle loro pretese ad esercitare un'incidenza effettiva sulla formazione delle *élites* intellettuali e politiche¹.

Si trovano indutabili argomenti a favore di questa tesi (codificata nella grande opera di René Pintard), soprattutto se si mettono a confronto l'esperienza della generazione dei Naudé e dei La Mothe, che avevano potuto coltivare il sogno di svolgere il ruolo di consiglieri del principe; da una parte, e, dall'altra, le disillusioni e gli scacchi subiti da quanti sopravvissero alla morte di "Telamon" (nei *Dialogues* di La Mothe è questo lo pseudonimo di Naudé, scomparso nel 1653), di Gassendi (1655), e a quella di Jacques Dupuy l'anno successivo². Basterà ricordare due casi esemplari per

¹ La tesi del declino dell'esperienza libertina è stata enunciata con chiarezza da René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (1943), nuova ediz. Genève-Paris 1983, pp. 565 sgg.: "L'échec du libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle". Ma sugli aspetti di continuità e sulle persistenze di questa tradizione, dopo l'opera ormai classica di John Stevenson Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1980, ci si riferisca a: T. Gregory — G. Paganini — G. Canziani — O. Pompeo Faracovi — D. Pastine *et al.*, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze 1981; Olivier Bloch, *Quelques aspects de la tradition libertine dans la seconde moitié du dix-septième siècle* "Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes", Heft 1/2, Heidelberg 1989, pp. 61-73.

² R. Pintard, *op. cit.*, pp. 424 sg. Ma si noti che ancora nel 1671 il p. Jacques d'Autun pubblicherà un vasto scritto inteso confutare l'*Apologie* di Naudé, denunciando altresì i pericoli costituiti dall'incredulità libertina: *L'incredulité sçavante et*

misurare l'ampiezza della crisi e del ripiegamento, che fanno seguito agli avvenimenti drammatici della Fronda e accompagnano il ristabilimento del governo assoluto, con il ritorno all'ordine (e anche all'ordine delle credenze), che questo comporta.

Nel 1659 l'anonimo autore del *Theophrastus redivivus*³ (un'autentica *summa* del pensiero libertino, giunto al culmine della critica ateistica) riassume efficacemente i dilemmi che si propongono alla coscienza dei non

la credulité ignorante: au sujet des magiciens et des sorciers. Avecque la Response à un Livre intitulé APOLOGIE pour tous les Grands Personnages, qui ont esté fausement soupçonnés de Magie. Par le P. Iacques d'Autun, Predicateur Capucin, à Lyon, chez Jean Molin, 1671. Si veda soprattutto la parte che ha per titolo: "Apologie pour la creance des Sçavans qui ont iustement accusé le grands Personnages de Magie. Pour répondre à l'apologie de Monsieur Naudé, qui les a voulu justifier" (pp. 935-1108). L'autore attacca i tentativi di Naudé rivolti a riportare gli eventi supposti magici nei confini delle forze e degli effetti naturali; a suo avviso, con il pretesto di smantellare le credenze magiche, Naudé di fatto "pretend de changer en Fable la verité de l'Histoire", "de maniere que l'incredulité de l'Apologiste à l'égard des Personnages accusez de Magie, dont il se rend le deffenseur, est fondée sur l'impossibilité des choses qu'on leur attribué". Ma questo errore — così argomenta d'Autun — si fonda sul fatto di considerare unicamente "le cours ordinaire de la nature", eliminando così la possibilità di un vero intervento demoniaco (*Op. cit.*, pp. 1102-1103).

³ Edizione prima e critica in due volumi, a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, Firenze, La Nuova Italia 1981-82 (ora diffusa da Franco Angeli Editore, Milano). Su quest'opera si vedano, oltre alla Introduzione e alla Nota storico-critica dei curatori (vol. I, pp. I-CXXIV): Tullio Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979; G. Paganini, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus*. I. *Natura e cultura* e G. Canziani, II. *Ordine naturale e legalità civile* (in: *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, cit., pp. 49-82 e 83-118); G. Paganini, *L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaciens dans le Theophrastus redivivus*, "Dix-septième siècle", oct. -déc. 1985, n° 149, pp. 349-79; G. Canziani, *Une encyclopédie naturaliste de la Renaissance devant la critique libertine du XVIIe siècle: le Theophrastus redivivus lecteur de Cardan*: ibid., pp. 379-408; Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, cap. III ("Sapiente e popolo nel Theophrastus redivivus"), Milano 1988, pp. 107-140; Miguel Benitez, *Ancien et moderne dans la cosmologie du Theophrastus redivivus*, in: *D'un siècle à l'autre: Anciens et Modernes*, Marseille 1987, pp. 31-42; Dino Pastine, *Note al Theophrastus redivivus*, "Archivio di filosofia", LI (1983), pp. 435-443. Sull'influenza di quest'opera nel '700, si vedano: Jeroom Vercruysse, *Le Theophrastus redivivus au 18e siècle: mythe et réalité* (in: *Rcherche...* cit., pp. 297-304) e G. Paganini, *Pietro Giannone, Nicola Forlosia et le Theophrastus redivivus à Vienne*, "Lias", XII (1985), pp. 263-286.

conformisti. Da un lato, infatti, il nostro autore giunge sino a demistificare tutte le norme dell'ordine morale e politico convenuto, messo in antitesi con il paradigma della *naturalis ratio*, che raccomanda la *aequalitas* e la *communitas*, laddove le leggi, le arti e le scienze congiungono i loro sforzi per spezzarle e cancellarle⁴. Ma, d'altro canto, l'erudito autore del *Theophrastus* è troppo realista e disincantato per non avvedersi che la *consuetudo*, indotta dalle prescrizioni politiche e religiose (anche queste sono *leges*, secondo una terminologia risalente almeno all'averroismo), si traduce di fatto per la maggior parte delle persone in una "seconda natura" (*altera natura*), che sarebbe illusorio e anzi pericoloso pretendere di modificare: questo vano sforzo comporterebbe infatti lo scatenamento del *populus* e la distruzione dell'ordine, senza il quale il saggio non potrebbe neppure concepire il proprio ideale di emancipazione, che resta affatto privata e interiore. Sarà dunque solo nel circolo ristretto delle amicizie, fra i suoi eguali, che il *sapiens* rivelerà il suo vero volto, mentre in società e nei comportamenti esteriori si atterrà al principio cardinale della dissociazione codificata da Montaigne e Charron: "foris ut licet, intus ut libet"⁵.

Non è necessario sottolineare qui il carattere profondamente 'impolitico' degli esiti a cui perviene questa forma estrema di saggezza libertina. È vero che il nostro autore dà buona prova del proprio radicalismo teorico, percorrendo con cura tutte le tappe del percorso che conduce dallo stato di natura all'artificio "mostruoso" dell'ordine sociale, paragonato ad un "ergastulorum coetus", così come dimostra di conoscere assai bene le arti ingannevoli del governo delle masse (e in primo luogo la religione, da lui ricondotta ad "ars politica")⁶. Del resto, l'anonimo non è neppure estraneo a certe preoccupazioni proprie dei *politiques*, come l'esigenza della tolleranza religiosa (la "religionum pluralitas"), purché essa non degeneri in violenza polarizzazione, a danno della pace civile; soprattutto, l'autore del *Theophrastus* rivela un'attenzione assai marcata per l'unità e la solidità dello stato al di sopra dei dissensi confessionali e in pari modo sottolinea l'importanza di salvaguardare l'autonomia dell'autorità laica, sottraendola agli interventi della casta sacerdotale⁷. Non è men vero, tuttavia, che l'ul-

⁴ *Theophrastus redivivus*, Tractatus VI, cap. III (vol. II, pp. 841-880).

⁵ Ivi, Tractatus I, cap. I (vol. I, p. 35).

⁶ Ivi, Tractatus III, cap. II (vol. I, pp. 349-363); cfr. anche il cap. V (vol. II, pp. 413-415).

⁷ Ivi, Tractatus III, cap. VI ("In quo omnis religio bona esse ostenditur, cum nulla sit quae a politica ortum non habeat et ab hominibus sit instituta, non vero

tima parola del saggio libertino non concerne né il bene della collettività, né il funzionamento delle istituzioni e dei poteri (a cui anzi il *Theophrastus* imputa di aver instaurato un ordine ben peggiore e assai più conflittuale di quanto non fosse l'equilibrio originario proprio del diritto di natura)⁸. La cura principale del *sapiens* riguarderà lui solo, la sua vita, il suo benessere e la sua tranquillità, che egli infatti coltiverà ben lungi dalle "occupationes" e dai "negotia", secondo il precetto seneciano a cui il nostro conferisce un'inflessione peculiare ed estrema, ben al di là delle intenzioni del cordobense: al rimprovero di trascurare la "respublica" e di preferire l'«otium», l'anonimo risponderà infatti esibendo la più completa indifferenza, anzi una marcata ostilità verso i destini della collettività. Il suo latino ha una secchezza gnomica, lapidaria: "sapienti extra se nulla sollicitudo adveniet. Satis illi est, si bene est". Per il saggio in fondo sarà indifferente "se la repubblica cada vinta dalle forze di più potenti nemici, o si conservi invece vittoriosa", purché in ogni caso egli possa salvaguardare la propria quiete spirituale. Certo, potrà talvolta accadergli di lasciarsi implicare nella cura del bene collettivo, ma anche ciò avverrà alla sola condizione che si renda strettamente necessario per proteggere la propria vita e sicurezza individuale: "tunc solum aliis consulet atque prospiciet, cum sui ipsius salus et conservatio propria id exiget"⁹. Nella loro esplicita crudezza le espressioni del *Theophrastus* hanno il pregio della chiarezza, senza ambiguità né infingimenti di sorta: non si potrebbe infatti meglio significare la crisi che, intorno alla metà del secolo, colpisce l'ideologia del bene comune, quando della felicità individuale (e in primo luogo di quella del saggio contrapposto al popolo) si fa il solo punto di riferimento valido per ogni condotta razionale. Il ruolo dello stato, che aveva in precedenza una portata morale, viene dal *Theophrastus* ricondotto, sin dall'origine, all'esercizio combinato dell'astuzia e della violenza, in conformità con la lezione del machiavellismo più franco; lo stato non ha altra funzione, se non quella di un principio di ordine e di protezione, divenuto necessario dal momento in cui occorre tenere a bada il popolo, incapace (contrariamente al *sapiens*) di regolarsi in modo autonomo e razionale.

Mentre il *Theophrastus redivivus* potrebbe ben rappresentare — entro le coordinate ideali tracciate da Roman Schnur¹⁰ — le ragioni di un atteggiamento

a Deo data, ut vulgo persuasum est"), nel vol. II, pp. 530-555. Gli esempi antichi di tolleranza religiosa si trovano alle pp. 540-44.

⁸ Ivi, Tractatus VI, cap. III (vol. II, pp. 854-867).

⁹ Ivi, Tractatus VI, cap. IV (vol. II, p. 890).

¹⁰ Roman Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Berlin 1963. Ma per la

mento individualistico quasi allo stato puro, è innegabile, d'altro canto, che pure l'assolutismo trova partigiani convinti e risoluti fra gli *esprits forts*: un assolutismo 'laico', beninteso, privo di qualsiasi connotazione religiosa ricavata dal diritto divino della monarchia, ma sciolto nel contempo dai vincoli forniti dalle dottrine che propagandavano i diritti dei popoli o quelli degli individui. René Pintard¹¹ ha colto in questo atteggiamento il tratto più tipico e anche più comune del *côté* libertino, al di là delle specificità dei singoli autori: "è all'avanguardia — così scrive —, all'estremo avamposto del movimento assolutistico che si devono vedere i libertini, risoluti e audaci". Questa affermazione richiederebbe dei commenti e dei chiarimenti, che si rimanderanno però più oltre, quando verrà presa in esame una tradizione, quella neopicurea, che esula dal quadro delineato da Pintard della "politica dei libertini eruditi"¹². Ma pur rinviando questo esame ad un paragrafo successivo, si potrà sin d'ora precisare che al termine di questa evoluzione, al momento dell'ascesa al trono di Luigi XIV, la tendenza assolutistica cambia accenti, benché non muti di sostanza. Prova ne sia, fra l'altro, l'opera che Sorbière lascerà inedita, e *pour cause*, giacché essa viene concepita come una memoria confidenziale rivolta a Colbert, "pour l'employer en toutes les occasions où vous le jugerez utile à vos-

crisi della morale comunitaria e della concezione etica dello stato, si dovranno consultare i lavori di Anna Maria Battista: *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento* (nel volume collettivo: *Il libertinismo in Europa*, diretto da Sergio Bertelli, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80); *Morale "privée" et utilitarisme politique en France au XVIIe siècle* (in: *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, hrsg. v. R. Schnur, Berlin 1975, pp. 87-119); *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento* (in: *Ricerche su letteratura libertina...*, cit., pp. 321-352). Nello stesso senso si orientano le considerazioni di Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton 1980, pp. 144-150; mentre il più recente lavoro di Domenico Taranto ha messo in luce nei *Dialogues* di La Mothe la presenza di accenti critici (e anche radicali) nei confronti del governo politico (D. Taranto, Introduzione alla traduzione italiana, a cura del medesimo: F. La Mothe le Vayer, *Dialogo scettico sulla politica*, Roma 1989, pp. 48 e sgg.). Sulla 'politica' dei libertini, si veda anche: Françoise Charles-Daubert, *Le "libertinage érudit" et le problème du conservatisme politique*, in: *L'état baroque. 1610-1652*, a cura di H. Méchoulan, Paris 1985, pp. 179-202, e ora il recentissimo volume di Domenico Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, Napoli 1993, cap. VI.

¹¹ R. Pintard, *op. cit.*, p. 560.

¹² Mi riferisco alla tradizione neopicurea, ripresa da Gassendi, che non viene considerata nel capitolo, pur ammirevole, dedicato da Pintard alla "politica dei libertini eruditi" (*op. cit.*, pp. 539-564).

tre service''. Si tratta delle *Reflexions Politiques sur la Sagesse du Roy, et la fidelité de ses Ministres, Faites en sept. 1664 à Nantes*, e dunque dopo l'allontanamento del ministro corrotto Foucquet e l'inizio del governo diretto di Luigi XIV, con il suo sistema di ministeri incentrato nella figura di Colbert. In questo "discorso", che dal punto di vista politico segna lo spartiacque fra due epoche, Sorbière non si limita a far l'elogio della nuova monarchia ("depuis que le Roy n'a plus de premier Ministre, et qu'il travaille luy mesme à establir la felicité de ses Peuples"¹³), o a tessere l'apologia del colbertismo nascente, con la celebrazione dei benefici derivanti dall'istituzione della Compagnia delle Indie¹⁴: il suo obiettivo è più ambizioso, giacché le *Reflexions* mirano a sollevare l'autorità del monarca al di sopra di ogni possibile critica, invocando al riguardo un vero e proprio argomento di principio.

Già la possibilità di critica, se applicata alla politica, costituisce per Sorbière il sintomo di latente o incipiente anarchia. Il semplice fatto che "chacun de nous se forge une Politique selon sa passion, ou selon son interest" rappresenta di per sé un pericolo capitale per i fondamenti della società: "de sorte — prosegue Sorbière — qu'enfin il se trouve que nous ne sçavons ny commander, ny obeïr, et il semble qu'il ne tient pas à nous que nous ne tombions dans l'Anarchie"¹⁵. Non si dovrebbe sottovalutare la portata di queste affermazioni, anche se si terrà conto delle circostanze e del tono ossequioso che permea il "mémoire", in considerazione dell'elevata dignità del suo destinatario. Se infatti la consapevolezza degli effetti disgreganti impliciti in una politica che rimetta ai singoli il giudizio sull'autorità sembra comune a tutti gli esponenti del libertinismo, colpisce invece il fatto di ritrovare nelle pagine di Sorbière appelli alla "raison d'Estat" così forti e convinti, da vietare non solo i comportamenti trasgressivi (sempre esclusi dai libertini in ossequio alla loro disciplina di conformismo esteriore), ma anche la critica teorica, sia pure limitata ai circoli ristretti delle *élites*. Mentre i suoi predecessori non avevano esitato a svelare il "fondement mystique" delle leggi e del governo, l'autore delle *Reflexions* sviluppa piuttosto quello che a buon diritto si potrebbe definire una sorta di 'fideismo' dell'autorità. Sorbière invoca naturalmente il "salut du Peuple", come la

¹³ Le *Reflexions* sono conservate in un manoscritto della B.N. di Parigi: Collection des Cinq Cents de Colbert, n° 485, ff. 468-492. Il passo citato si trova nel § XL, f. 491r.

¹⁴ Ivi, § XXXVIII, ff. 488v-489r.

¹⁵ Ivi, § VI, ff. 470v-471r.

“supreme loy, à laquelle les Souverains peuvent sousmettre l’interest des particuliers, lors que le bien public le demande”¹⁶, ma, d’altra parte, nega fermamente ai semplici cittadini ogni diritto a entrare nel merito della critica politica, commisurando l’interesse dello stato con il metro delle proprie private opinioni. L’obbedienza (financo quella cieca) gli sembra sempre preferibile a ogni sorta di ragionamenti e di critica, soprattutto se questi contengono in germe il pericolo di dissensi intestini. Perciò Sorbière non esita ad applicare all’ambito della politica il lessico della credenza, di cui si servivano i teologi dell’epoca, e raccomanda così la sottomissione: “Les raisons d’Estat ne peuvent pas estre connuës de tout le monde, et c’est aux particuliers de croire que la Puissance Souveraine fait bien tout ce qu’Elle fait. Il est bien plus seur de luy obeïr pour vivre en repos, et plus court de s’en rapporter à elle, pour n’avoir pas l’ame inquiétée: que de luy apporter une foible resistance, et de se troubler l’esprit par des raisonnemens estropiés, où il n’y a point de suite, et qui le plus souvent clochent des deux costés”¹⁷. Nelle considerazioni di Sorbière l’assolutismo più fermo è ormai il corollario necessario dell’individualismo di principio a cui, come abbiamo visto, si attiene il movimento libertino: se il *Theophrastus* poteva ancora vagheggiare i pregi di un’esistenza priva di leggi e di autorità statali, salvo poi riconoscerne l’imprescindibile necessità a causa della corruzione ormai insanabile dell’umanità popolare, per Sorbière è invece giunto il momento del realismo più freddo e intransigente. La protezione dei singoli esige per lui la più completa sottomissione ad uno Stato che ha ormai i tratti del Leviatano.

Nella ricerca di paralleli o di simmetrie, si potrebbe invero sviluppare ulteriormente il confronto fra questi due esiti estremi della prima fase del libertinismo. In effetti, benché fosse discepolo e traduttore di Hobbes, Sorbière non aveva tuttavia rinunciato al tipico sogno libertino della bella libertà naturale, che funge da anti-modello rispetto all’umanità corrotta dai vincoli o, per meglio dire, dalle catene della condizione sociale. Amplificando i termini dell’opposizione, su cui insisteva il *Theophrastus* quasi negli stessi anni, l’autore dei *Discours sceptiques* (1656) indica la causa della malvagità umana non nella natura, ma piuttosto negli effetti di una civiltà perversa: “Dites-moy donc, Monsieur, si cette humanité, laquelle nous trouvions si rude et si farouche, n’est pas l’humanité qui s’est renfermée dans les villes, qui a fait des Loix, qui a basti des palais, des Temples, et

¹⁶ Ivi, § XXX, f. 483r-v.

¹⁷ Ivi, § XL, ff. 490v-491r.

des Academies? si ce n'est pas l'Art qui a corrompu la Nature, qui a gasté tout ce qu'il a voulu redresser?"¹⁸.

Dinnanzi a simili smagate constatazioni, è difficile non ripensare alla pagina, tanto più efficace, in cui il *Theophrastus* descrive le origini della gerarchia sociale e la perdita della libertà naturale, allorché la "stulta et discors hominum mens", incitata dalle necessità organizzative della guerra, condusse dapprima alla scelta di capi militari ("primus inaequalitatis gradus") e poi, in una serie inesorabile di conseguenze a catena, alla divisione delle proprietà ("Sic tuum et meum ortum est"), allo scatenamento dell'ambizione e dell'avarizia, per giungere infine all'istituzione di autorità permanenti e di leggi coattive. La denuncia del *Theophrastus* a proposito di questo processo di snaturamento non potrebbe essere più radicale. Veramente sotto il dominio della "iustitia legalis et humana" l'uomo è divenuto lupo per l'altro uomo: "Sic homo homini lupus fit; imo ab ipsis hominibus plus saevitiae perpetratum est in hominibus sub legum et principum imperio, quam a ferocioribus animalibus in lege naturae"¹⁹. Al rovesciamento dello schema hobbesiano (come è noto, per Hobbes l'avvento di strutture comunitarie avrebbe invece comportato la fine delle violenze e delle vessazioni) non corrisponde però nel manoscritto clandestino una *pars construens* corrispondente: l'autore sviluppa piuttosto un confronto sì minuzioso, ma del tutto teorico, fra l'armonia e il potere equilibratore della legge naturale, da un lato, e, dall'altro, la progressiva decadenza prodotta da leggi, arti, scienze, istituzioni politiche. L'esito della critica non dà luogo però a sviluppi di significato politico: la lezione del *Theophrastus* si mantiene piuttosto sul piano dell'etica, e di quella specifica moralità "privata" che viene codificata nel capitolo finale, l'"icon sapientis". La lotta contro le *opinionones*, il distacco interiore dai valori distorti di norme artificiali, il recupero del paradigma naturale ("reversio in naturalem statum") si consumano tutti nello spazio interiore del saggio che ha saputo ritrovare il criterio della "recta ratio", al più si estendono al piccolo cerchio dei pochi amici *déniaisés*.

In Sorbière, invece, il discorso si situa fin da subito a livello delle istitu-

¹⁸ Samuel Sorbière, *Trois Discours Sceptiques*, in: Michel de Marolles, *Mémoires*, Paris 1656-1657, parte II, pp. 83-85. Sul pensiero politico di Sorbière (dopo Pintard, *op. cit.*, pp. 552-558) si veda ora: Domenico Taranto, *Potere e obbedienza. Antropologia e dottrina della stato nella filosofia politica di Sorbière*, "Filosofia politica", I (1987), pp. 353-376.

¹⁹ *Theophrastus redivivus*, Tractatus VI, cap. III (vol. II, p. 854).

zioni, ma si deve sottolineare che per lui il rovesciamento dello schema hobbesiano (rovesciamento che condivide con il libertino clandestino del *Theophrastus*) non comporta comunque un esito differente da quello propugnato dal pensatore inglese: stretto nel dilemma fra sottomissione e anarchia, benché non escluda che certi popoli selvaggi possano vivere secondo la semplice “loi de Nature”, dunque al riparo dai misfatti delle civiltà più sviluppate, Sorbière considera tuttavia impraticabile la ricerca di una via di mezzo fra l’“Estat de l’Empire” (vale a dire la sovranità piena e indiscussa dello Stato) e quello “della Natura”. Prova ne sia il fatto che una falsa idea di indipendenza, nutrita dalle rivolte della Fronda, non ha condotto se non ad un “estat extravagant”, “ny sous l’Empire, ny dans les droits communs de la Liberté naturelle”, dunque senza i vantaggi di alcuna fra le due alternative. Nell’illusione di riservarsi alcuni diritti, sottraendoli alla delega di sovranità, i popoli — insiste Sorbière²⁰ — non riescono di fatto a vivere “ny libres ny soûmis”, e dunque, come “attaccano la Sovranità”, così reciprocamente ne sono “aggrediti e maltrattati”.

2. La crisi: una “saggezza comoda”.

Sarebbe vano cercare sviluppi dottrinali di qualche rilievo nelle opere dei cosiddetti “poeti libertini”, che costellano la produzione letteraria della seconda metà del ’600. Al di là della scarsa elaborazione teorica, la loro importanza culturale è stata tuttavia sottolineata da J.S. Spink, che ha indicato in essi il *trait d’union* fra l’epicureismo filosofico dell’epoca di Gassendi, e quello, piuttosto etico ed estetico, su cui si formerà la generazione del giovane François-Marie Arouet. Bisogna riconoscere in primo luogo che la lezione di questi poeti è incentrata sulla felicità dell’individuo, e non riguarda i problemi della vita in comune, se non per gli ostacoli e i pericoli che possono minacciare la quiete del *bel esprit*. A partire da questa constatazione, A. Adam ha creduto di poter estendere il proprio giudizio limitativo all’intera esperienza libertina. Ha scritto così che “il quietismo era lo sbocco conclusivo di questa filosofia”, ed ha affermato che, a partire dagli anni 1650-60 “i libertini sono d’accordo nell’esprimere le stesse idee sull’uomo”²¹: questa

²⁰ S. Sorbière, *Trois Discours Sceptiques*, in: M. Marolles, *Mémoires cit.*, p. II, pp. 113-114.

²¹ Antoine Adam, *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris 1986, p. 18.

cultura “ormai irrigidita”, espressione di un “circolo ristretto” e di una “società esigua”, non sarebbe stata più in condizione di tenere alti i valori essenziali del libero pensiero. “Essi non esaltano la ragione — scrive ancora Adam²² — la umiliano”. Se sono ingiuste per l’insieme della cultura libertina, e soprattutto per le generazioni della prima metà del secolo, non vi è dubbio però che le valutazioni di Adam si attagliano al momento di crisi che all’inizio della seconda metà caratterizza la poesia dei *beaux esprits*. Se si guarda dappresso alle composizioni di autori come Des Barreaux, Jean Dehénault, Madame Deshoulières, o ancora Chaulieu e il marchese de la Fare, risulta agevole reperire citazioni che possono suffragare il giudizio di Adam. Infatti, anche quando riprendono i grandi temi del pensiero libertino ‘trionfante’ (la critica dell’antropocentrismo, l’appello alla natura, l’insistenza sulla mortalità del composto umano, il senso di necessità e di fatalità delle vicissitudini, tanto cosmiche, quanto storiche ecc.), i poeti libertini li inflettono tuttavia in una prospettiva dominata da un tono di profondo pessimismo. Si assiste così ad una polarizzazione marcata, tanto più evidente, soprattutto quando si confrontano queste espressioni tardive con gli archetipi delle generazioni precedenti. Basti ricordare qualche esempio tra i più significativi, e proprio a cominciare dall’attacco recato contro la ragione: fra i temi di maggior spicco sta infatti la critica dell’orgoglio dell’uomo, che si arrogerebbe invano un titolo di privilegio al di sopra degli altri viventi (privilegio, questo, che dai libertini vien messo in stretta relazione con il mito della spiritualità e dell’immortalità, attribuite dalla tradizione teologica in modo esclusivo all’anima razionale).

Non sorprenda dunque il fatto che anche nella poesia di Des Barreaux, come già in precedenza nel *Theophrastus*, sia nel solco dei commentari ad una celebre massima pliniana (“Homine nullum animal aut miserius aut superbius”) che matura la riflessione sugli stretti limiti entro i quali è racchiusa la condizione umana (“Connois tes propres maux, et plus judicieux / Ne te vante point tant d’estre si raisonnable”) e soprattutto sui mali provocati da un uso ingannevole della ragione, allorché essa aspira ad uno statuto di eccezione: “Les crimes que commet le fer et le poison, / Les larmes, les soupirs, et les inquiétudes, / Ce sont les beaux présents que te fait la raison”, scrive Des Barreaux²³ et Chaulieu gli farà eco, in una sua *Ode con-*

²² Ivi, p. 22.

²³ Frédéric Lachèvre, *Disciples et successeurs de Théophile de Viau. La vie et les poésies libertines de Des Barreaux et Sant-Pavin* (1911), rist. Slatkine, Genève, 1968, p. 224.

tre l'*esprit*, ove argomenta la preminenza delle propensioni naturali al di sopra degli artifici e delle tecniche dell'intelletto²⁴. La critica dell'antropocentrismo e la demolizione del suo fulcro, la dottrina dell'anima immateriale e separata, sono temi largamente diffusi nella *summa* raccolta dal *Theophrastus redivivus*: qui gli strali della critica si addensano soprattutto nel capitolo dedicato a ridurre le pretese dell'ambizione umana e a rinnovare la consapevolezza di una comunità tutta umana e immanente dei viventi (Tractatus VI, cap. II: "In quo hominem a caeteris animalibus non differre nisi specie declaratur, neque dotibus et facultatibus illis esse potioem, nec ratione magis pollere aut ius ullum in illa habere, sed aequalitatem et communitatem inter cuncta animantia esse")²⁵. Ma al di là delle somiglianze e di fonti comuni, non ci si deve lasciar fuorviare dalle analogie: se è vero, infatti, che nel *Theophrastus* l'attacco, diretto contro il mito (*figmentum*) della razionalità disincarnata, mira a ricondurre il destino dell'uomo nei confini definiti dal cerchio delle vicissitudini materiali e temporali, non è men vero d'altro canto che nel manoscritto questo atteggiamento non implica in alcun modo la rinuncia all'uso e al controllo della ragione. Quasi a ribadire il carattere discorsivo e sermocinale del ragionamento, l'anonomo libertino sottolinea il nesso che lega la "vera et naturalis ratio" (opposta alla ragione "falsa e degenera" della metafisica commista con i miti religiosi) al linguaggio: il pensiero non sarebbe altro che "sermo intrinsecus et enunciativus", analogo alla "loquela", che si presenta come "sermo extrinsecus". Ma il *Theophrastus* sottolinea soprattutto la funzione utilitaria, affatto indispensabile, che connota la sua concezione della razionalità a base empiristica e sensistica. Per usare le espressioni esatte del manoscritto, la *ratio* è "discursus quo verum a falso, et bonum a malo discernimus, et quo falsa noxiaque, et vera ac utilia amplectenda esse inferimus". Largamente comune a tutti gli animali, ma differenziata secondo il più e il meno, questa *ratio* è stata data dalla natura ad ogni essere vivente "ad sui tutelam atque conservationem": prescindere significherebbe privare il soggetto di uno strumento indispensabile ad esercitare il diritto fondamentale di ogni vivente.

Si tratta dunque di una concezione strumentale e pragmatica della ragione, ormai al di fuori delle strutture metafisiche che l'inquadravano nella

²⁴ F. Lachèvre, *Les derniers libertins*, rist. Slatkine, Genève, 1968, pp. 167-170.

²⁵ *Theophrastus redivivus*, Tractatus VI, cap. II (vol. II, pp. 805-839).

prospettiva tradizionale, riconducendola ad una gerarchia di essenze qualitativamente distinte; nel *Theophrastus* si insiste invece sull'unità della funzione, che pure si realizza in modo particolare secondo gradi diversi e in corrispondenza di dotazioni organiche variabili da una specie all'altra. Ben lungi dal comportare un atteggiamento di trascuranza o di rifiuto rispetto alla ragione, questa concezione si traduce dunque nella rivendicazione della sua utilità, e anzi della sua necessità, purché l'intelletto sia ricondotto ai fondamenti autentici (le "anticipationes" ricavate dall'esperienza) e al suo orizzonte più proprio (definito dai dati dei sensi, quando questi siano "ben disposti secondo natura"). Ne consegue che anche in un contesto francamente edonistico e naturalistico come quello della morale, l'uso della "recta ratio", il calcolo della "prudentia" e il discernimento intellettuale di ciò che è buono ed utile, rappresentano altrettante condizioni a cui non si potrà rinunciare nella ricerca della "voluptas", che resta sempre il fine ultimo della "appetitus"²⁶.

Se questo è lo sfondo del peculiare 'razionalismo' libertino delineato dal *Theophrastus*, è innegabile invece che presso i poeti della seconda metà del '600 l'accento sia posto piuttosto sul godimento che non sul raziocinio, e che il dilettevole sia più considerato che non l'utile: "Estudions-nous plus à jouir qu'à conoistre — sono i versi di Des Barreaux — Et nous servons des sens plus que de la raison"²⁷. La Fare scriverà il programma de "La sagesse commode"²⁸, contro la "vertu superbe et chimérique" degli Stoici: il suo ideale si applica all'uomo "sensible", e nel contempo "raisonnable", che non rinuncia mai alle passioni, pur sapendole moderare e graduare. Se vi è posto per la ragione, esso non concerne che la finalità pratica della "volupté", a cui La Fare consacra un'ode di sapore lucreziano²⁹. Riassumendo il programma di questo epicureismo facile, Chaulieu non esiterà a stabilire l'equivalenza tra saggezza ed edonismo: "je crois que la Sagesse / est le chemin des plaisirs". Sotto la penna dei poeti, l'epicureismo perde dunque il proprio nucleo dottrinario, per ridursi ad un insegnamento morale incentrato sull'uso dei piaceri e sulla ricerca della felicità mediante un saggio equilibrio delle passioni³⁰.

²⁶ Ivi, Prooemium (vol. I, pp. 21-22); Tractatus VI, cap. I (vol. II, pp. 785-789).

²⁷ Nell'antologia di Adam, *Les libertins*, cit., p. 195.

²⁸ F. Lachèvre, *Les derniers libertins*, cit., pp. 228-29.

²⁹ Ivi, pp. 219-21.

³⁰ Ivi, p. 194.

La polemica contro la ragione, che nel *Theophrastus* era accuratamente limitata al suo uso distorto, viene dunque generalizzata da parte dei poeti libertini della seconda metà del '600. Così, nell'idillio *Les moutons*, scritto sotto l'influsso di Des Barreaux, Madame Deshoulières istituisce un confronto diretto fra la moderazione quieta e spontanea degli animali, da una parte, e, dall'altra, lo scatenamento delle passioni e dei vizi ("L'ambition, l'honneur, l'interest, l'imposture") che si ritrovano fra gli uomini. Nel quadro di snaturamento così delineato, il possesso della ragione non costituisce invero né un rimedio, né un privilegio di qualche rilievo, tutt'al più rappresenta una circostanza aggravante. L'inutilità della ragione (a confronto con l'efficacia delle passioni) è infatti direttamente proporzionale alle pretese che pure quella si arroga: "Elle s'oppose à tout, et ne sormonte rien"³¹.

Non mancano altri indizi del ripiegamento a cui vanno incontro i temi teorici più tipici del libertismo: fra questi, la ricorrente meditazione sulla morte e sull'annientamento dell'individuo, riflessione che diviene sempre più dominante, in Des Barreaux come in Chaulieu. Ma si potranno anche ricordare certe tendenze che, abbandonando la prospettiva materialistica, convergono nella direzione di un vago deismo ("pur Déisme sans être Socienien", scriverà Chaulieu³²), mentre la polemica contro le superstizioni e l'uso politico della religione passa in secondo piano, o viene sottaciuta (ma al riguardo non si dimenticherà la parte che ragioni di prudenza possono aver avuto nel produrre tali atteggiamenti).

Per il nostro obiettivo, sarà più importante soffermarci sugli orientamenti di questo gruppo di poeti in materia di politica. Presso di loro, l'epicureismo si presenta come una filosofia che raccomanda l'astensione e l'allontanamento dalla vita pubblica; i soli accenti di contestazione che sia possibile cogliere si celano per lo più sotto il velo della nostalgia, con cui essi guardano alla semplice innocenza della mitica età dell'oro, o riproducono il paradigma classico degli animali "specula naturae", che sanno contenere gli appetiti nei limiti del possibile e del giusto, senza innescare gli squilibri tipici del mondo umano. Nonostante la dipendenza da alcune fonti classiche comuni, i poeti sono dunque ben lontani dal rinnovare gli accenti di radicalismo che una decina d'anni prima si potevano leggere nelle pagine del *Theophrastus*. Certo, non mancano almeno all'apparenza alcune signi-

³¹ Ivi, p. 67.

³² Ivi, p. 194.

ficative eccezioni. Madame Deshoulières, ad esempio, criticherà l'etica nobiliare della gloria, sino al punto di affermare: "Les grands crimes immortalisent / autant que les grandes vertus"³³; la poetessa riecheggerà altresì il topos dell'uguaglianza naturale regnante fra gli animali, contrapposta alla "loy bizarre et dure" degli umani: "N'est-ce point qu'entre vous, tranquilles Animaux / Tous les biens sont communs, tous les rangs sont égaux, / Et que vous ne suivez que la seule Nature?"³⁴. Ma non si dovrà esagerare la portata di queste critiche, che si inscrivono del resto nel solco di evocazioni letterarie dalla storia più che millenaria. Fra tutti, il caso di Jean Dehénault è forse il più emblematico. Il maestro spirituale di Madame Deshoulières, il poeta di origini popolari (benché per tutta la vita sia rimasto strettamente legato al ministro Foucquet), esprime con nettezza l'impronta naturalistica ed edonistica della morale a cui si ispira la corrente libertina, in polemica aperta con la "sagesse au-dessus de l'humaine" propria dei moralisti stoicizzanti: "Toutes les vertus morales — così scrive — ne sont que des moyens de conserver, et le plaisir dans la nature et la nature dans le plaisir"³⁵. Ma quando si approssima ai limiti segnati dalla costrizione delle leggi, anche Dehénault mostra di volersi attenere al realismo più stretto, senza nulla concedere ad una protesta tanto velleitaria quanto vana. Infatti, se è vero (scrive Dehénault) che: "La souveraineté souvent me fait injure; / Souvent même elle attente aux droits de la Nature", non è meno vero però che il potere deve essere rispettato, se non altro per ragioni di prudenza, riservando al foro interno l'espressione della propria libera critica. "Elle [l'autorità] a le glaive en main, il lui faut obéir; / De ses ordres du moins dépendre en apparence, / Et jouir en effet de son indépendance"³⁶. Come si vede, al riparo della separatezza libertina, si consuma la parabola di un'involuzione teorica così netta, che i nostri poeti sembrano rinunciare allo scontro polemico e si appaiano di salvaguardare una quieta tranquillità privata.

3. Epicureismo e discorso sulle passioni.

Sarebbe tuttavia erroneo ridurre l'epicureismo del '600 nei limiti di una

³³ Ivi, p. 98.

³⁴ Ivi, p. 75.

³⁵ *Les Oeuvres de Jean Dehénault...* précédées d'une notice par Frédéric Lachèvre, rist. Slatkine, Genève 1968, p. 27.

³⁶ Ivi, p. 38.

morale privata, o per meglio dire questa restrizione sarebbe legittima, se, sotto la rubrica dei 'libertini', si considerassero unicamente i poeti (come pure tendono a fare F. Lachèvre e A. Adam), o si escludesse dalla politica 'libertina' il filone neoepicureo. A tutta prima la semplice idea di un approccio epicureo ai problemi della politica sembrerebbe implicare una contraddizione in termini. Non ci si riferisce soltanto all'inflessione individualistica che connota questo tipo di morale, né al precetto cardinale, tante volte ripreso dagli *esprits forts*, che invita a "vivere nascosti". Come dirà Jean-François Sarasin nel suo *Discours de morale sur Epicure*, scritto nel 1645/46 ma pubblicato soltanto nel 1674, sembra che sussista un'incompatibilità di fondo fra l'indicazione del piacere come fine ultimo della vita morale ("le souverain bien et la seule fin"³⁷), da un lato, e, dall'altro, le esigenze connesse alla virtù della giustizia. In verità, Sarasin riconduce ad una misura utilitaria tutte le virtù (anche le virtù sublimi della morale eroica), incentrate come sono sulla felicità del singolo; ammonisce soltanto che si interpreti il piacere in modo piuttosto negativo che positivo (come "indolentia", assenza di dolore) e sempre in riferimento alla soddisfazione della "parte intellettuale". Non si ricadrà dunque nel vecchio equivoco che imputa ad Epicuro la ricerca di voluttà corporee, mentre egli considerò in termini positivi unicamente la tranquilla soddisfazione dovuta alla quiete dello spirito, lontano dai turbamenti e dai dolori. Una volta ristabilita questa verità a proposito della dottrina del Giardino, Sarasin non esita anzi a collocare il piacere "sur le trône de la vertu": in effetti, se tutti i filosofi si accordano per indicare nella "vie tranquille et agréable" il "fine ultimo", molti fra di loro — così argomenta il nostro autore — "se trompent de mettre cette vie dans la vertu et non pas la volupté, et de s'attacher seulement à la splendeur d'un nom qui leur impose, sans considérer une opinion à laquelle la nature même les force de consentir". Seguendo le linee di un'argomentazione consacrata dalla tradizione epicurea e che viene riproposta quasi nello stesso periodo dalle *Animadversiones* di Gassendi (d'altronde ben note a Sarasin), le virtù classiche (come la forza, la prudenza e la temperanza) vengono prese in considerazione unica-

³⁷ *Discours de morale sur Epicure*, in: *Oeuvres de J.-Fr. Sarasin*, rassemblées par Paul Festugière, tomo II: *Oeuvres en prose*, Paris 1926, p. 59. Questa dissertazione, che comparve nelle *Nouvelles Oeuvres* di Sarasin pubblicate nel 1674, fu inserita, a partire dall'anno 1683, nelle *Oeuvres mêlées* di Saint-Evremond; questi ne declinò però la paternità nella *Lettre à la moderne Leontium* (vedi ed. cit., p. 37, nota).

mente in quanto esse contribuiscono come mezzi al conseguimento della voluttà³⁸.

Se questa riduzione si presta ad essere difesa senza soverchie difficoltà, i problemi insorgono invece a proposito della giustizia: poiché anche questa virtù “n’est pas souhaitable par elle même, mais parce qu’elle nous procure beaucoup de contentement”, in conformità con l’edonismo di fondo di tutta la morale epicurea, si potrebbe pensare che gli stessi piaceri siano più facilmente ottenibili con la vessazione e l’ingiustizia, purché queste rimangano celate o siano comunque impunte. Si trattava, del resto, di una ritorsione che accompagna costantemente la storia dell’epicureismo, da Cicerone ai Padri della Chiesa, e proprio nel suo punto all’apparenza più vulnerabile: la concezione utilitaristica della giustizia esposta nelle *Ratae Sententiae*. Le risposte che Sarasin oppone a queste obiezioni non brillano per originalità e si attengono nel complesso ad una prospettiva consolidata nella tradizione epicurea, e recentemente ribadita da Gassendi: Sarasin si limita infatti a segnalare le “crudeli inquietudini” che opprimono il colpevole, impedendogli di godere in pace dei frutti delle proprie azioni malvagie, anche se rimane al riparo dai castighi che la società potrebbe infliggergli³⁹. Ma al di là dei contenuti troppo deboli e superficiali della replica, si deve almeno riconoscere al *Discours* il merito di aver segnalato un’aporia implicita nella riabilitazione del piacere sostenuta dai neoepicurei, in polemica con l’immagine del saggio (o meglio il “phantôme du sage”, secondo il titolo di un’opera celebre dell’epoca), vale a dire il “sage sans passions” della corrente neostoica.

Nella cultura della seconda metà del ‘600 il discorso epicureo si prestava infatti ad un duplice utilizzo: da un lato, esso poneva l’accento sulla sostanza emotiva ed egocentrica della vita morale, ma d’altro canto raccomandava la moderazione (non la soppressione) delle passioni. È questo il senso della “metriopatheia” opposta all’“apatheia”, reputata disumana,

³⁸ Ivi, p. 62; cfr. pp. 44, 59, 63-67.

³⁹ Ivi, p. 73. Sarasin è convinto che, se si seguissero i precetti della natura, i nostri desideri sarebbero moderati e si manterrebbero nei limiti della giustizia: “Suivre la nature, c’est suivre la raison; les bornes qu’elle nous a prescrites sont celles de l’innocence, il n’y a rien en elle que d’équitable et d’égal”. Né l’avarizia, né l’ambizione scaturiscono dalla natura: “La servitude a été introduite par la violence, et les premiers rois ont été des tyrans” (*op. cit.*, p. 41). Benché i poeti abbiano esagerato nel tessere l’apologia dell’età dell’oro, almeno essi hanno voluto “faire connaître que nos excès ne viennent pas de la nature, qu’elle ne nous les conseille point” (ivi, p. 42).

degli stoici. Dei due aspetti, colpisce che il primo sia venuto sviluppandosi nel periodo qui considerato. Basterebbe ripercorrere un'opera come *La morale universelle* di Parrain Des Coutures (autore altresì di una *Morale d'Epicure*) per leggere un'apologia convinta e appassionata dei motivi costituiti dal "plaisir" e dal "désir", di cui egli rintraccia la forza onnipresente in tutti gli aspetti della vita umana. Certamente, Parrain Des Coutures persegue il disegno di riconciliare i precetti di Epicuro con la Scrittura sacra e tale riconciliazione gli sembra facilmente realizzabile, almeno quando si guardi alle origini dell'umanità, anteriormente alla caduta. "Le plaisir, qui avoit été donné à l'homme dans son état d'innocence, n'avoit rien que de celeste"; è solo dopo il peccato che la sua applicazione alle realtà terrene provoca lo sviamento. Ma l'aspetto più interessante de *La morale universelle* è quello che concerne il tentativo di ridurre tutte le passioni al solo motivo dell'"amour propre": "L'amour propre — scrive Parrain Des Coutures — est un Prothée, qui se transforme dans toutes ces saillies, que nous appellons passions, il s'y déguise, et il s'y cache pour nous persecuter, et s'il triomphe souvent des résolutions, que donnent les préceptes de la sagesse, c'est qu'il a l'adresse de mettre la raison dans ses interests"⁴⁰. Il tentativo di 'socializzare' e di 'incivilire' l'amor proprio si prestava in realtà ad una lettura ambivalente, soprattutto se si insisteva, come l'epicureo Des Coutures, sull'equivalenza fra giustizia ed utilità. In assenza di una nozione obiettiva ed assoluta di giustizia, l'amor proprio avrebbe potuto rivelarsi non già come il fomite di calcoli utilitari convergenti, bensì come l'incettivo di prepotenze e sopraffazioni: l'auspicabile concordia degli interessi si sarebbe così tradotta in un implacabile conflitto di rivalità. Non si deve tuttavia sottovalutare la rilevanza delle analisi che un simile punto di vista poteva consentire. Una volta compiuta la riduzione della sostanza passionale molteplice alla realtà quasi esclusiva dell'amor proprio (la *philautia* a cui si riferiva Gassendi, che Des Coutures ben conosceva), l'autore si trovava in buona posizione per gettare uno sguardo freddo e penetrante sulla dinamica della vita associata, che gli sembrava dominata dalla forza del "désir" sin nei comportamenti all'apparenza più disinteressati: "c'est luy [le désir] qui est le lien de la société civile, quand par de communs désirs l'on contribuë à son agrément; il fait aller dans le champ de la gloire; il nous

⁴⁰ Parrain Des Coutures, *La Morale universelle, contenant les eloges de la morale, de l'homme, de la femme, et du mariage. Avec un traité des passions, de l'invention de la musique, contre l'orgueil, l'envie, et l'ingratitude*. A Paris, chez Maurice Villery, 1687, pp. 87, 88.

pousse dans la vaste carrière des sciences; il fait naître l'émulation qui donne du progrès à toutes les actions''⁴¹.

Ma, come si è già visto, il solo fatto di sottolineare la necessità del riferimento egocentrico rischiava di innescare un conflitto insanabile fra la passionalità del soggetto e la ricerca di interessi comuni al di sopra dei fattori di competizione. La personalità di Saint-Evremond è invero troppo complessa, perché sia possibile esaminare qui il suo apporto all'evoluzione dei temi epicurei (Saint-Evremond è soprattutto sostenitore di una concezione della voluttà, che non sia mera indolenza, ma tenda alla ricerca attiva del piacere). Basterà, per l'economia di questo saggio, richiamare una pagina molto significativa dei *Saint-Evremoniana*, in cui, sotto il titolo emblematico di "La justice", si affronta il problema dell' "insocievole socievolezza" a cui sembra condurre la coesistenza di interessi molteplici, tutti rigorosamente egocentrici. Non stupisce pertanto che l'opera dia una rappresentazione disincantata del mondo sociale come di un insieme disordinato di egoità atomiche, sospinte dalla forza delle passioni. Lo sguardo acuto del moralista può così smascherare le reali motivazioni della condotta umana, che si tratti della Corte, del Palazzo, o financo dei "devoti": "Le monde est un rendez-vous de toutes les passions. Personne qui n'ait la sienne, qui n'en soit possédé, et qu'il ne la suive, ou directement, ou indirectement, en lui rapportant tout ce qu'il dit et tout ce qu'il fait. Si bien qu'une assemblée de gens qu'on appelle sages, habiles, expérimentez, n'est qu'une assemblée de passions sages, habiles, expérimentées, raison apparente dans leurs discours, mais passions raffinées dans leurs paroles; combien d'avis dans ces assemblées donnez en apparence pour le bien public, qui pourtant sont secrètement raportez au bien particulier de celui qui parle?". Se a buon diritto una moltitudine può essere rappresentata come un "peuple de passions", se "les terres, les mers sont couvertes de passions", non si potrebbe immaginare pretesa più singolare e fallimentare di quella che aspirasse a instaurare il governo della ragione: sarebbe, commenta Saint-Evremond, "un étrange spectacle, et un séjour bien terrible pour un homme, qui par hazard se trouveroit raisonnable". Sembra insomma che si riducano considerevolmente le possibilità di assicurare i valori della moderazione e della condotta prudente ed assennata, retta dalla ragione⁴².

⁴¹ Ivi, p. 112.

⁴² *Saint-Evremoniana ou Dialogues des nouveaux dieux. Dediés à M. Bon-temps*. A Paris, chez Michel Brunet, 1700, p. 239. Vi è nel testo anche un'allusione

Da questa amara constatazione, a legare la ricerca del piacere con la pratica dell'ingiustizia, non vi è in fondo che un sol passo e sarà appunto il personaggio di Patru a compierlo, nei *Dialogues entre Messieurs Patru et D'Ablancourt sur les plaisirs*, ove si indica nell'amor proprio la causa dell'acceccamento che impedisce di rispettare le leggi della giustizia: "Quant à la justice, elle n'a pas un plus mortel ennemi que la volupté. L'attachement au plaisir ne vient que d'un amour déréglé et excessif de soi-même, ce qui est la source de toute injustice"⁴³. Anziché affrontare il problema così chiaramente impostato, l'apologia del *plaisir* pronunciata da d'Ablancourt si limita ad aggirarlo, ricorrendo a dichiarazioni di principio. L'interlocutore del dialogo stabilisce in primo luogo una sorta di equivalenza fra la norma naturale e l'impronta divina ("la nature...n'est autre chose que Dieu même, ou la loi qu'il a dictée à toutes choses en les créant"). Questa valutazione deve applicarsi anche all'"istinto" e ai "movimenti segreti che ha impresso in ogni animale", ma, ciò che più conta, D'Ablancourt eleva i piaceri alla dignità di "droits sacrez, qu'on peut et qu'on doit suivre". È così che l'aspirazione al *plaisir* si trova consacrata fra i diritti naturali, per analogia con il diritto alla conservazione di sé, giacché l'"attaccamento alla vita" si estende in modo spontaneo alle "cose che la sostengono"⁴⁴. La posizione di d'Ablancourt si inserisce in una sorta di epicureismo cristianizzato, la cui audacia consiste nel riabilitare il piacere come principio della vita morale, senza però caricarlo di contenuti materialistici ed eterodossi. Sarebbe perciò fuorviante attribuire ai *Dialogues* un'intenzione 'libertina' o un significato dissacrante, di cui sono invece totalmente sprovvisti. Il riferimento al piacere si inserisce piuttosto in una strategia di tipo molinistico, giacché si lega all'apologia della "nostra prima natura", che non sarebbe stata interamente distrutta dal peccato⁴⁵. D'Ablancourt tra-

alla falsa pietà dei 'devoti': "Parlerons nous des Devots, où regnent, ce semble, la modestie, la douceur et la charité, et dans le fond les passions les plus cruelles, les plus inexorables et les plus sanglantes? Passions par tout, l'un est conduit par l'avarice, l'autre par l'ambition, par la vengeance, et par un éternel ressentiment. Celui-ci par la calomnie, et par l'envie; celui-là par la gourmandise, par la jalousie, et par le plaisir".

⁴³ [Nicolas Baudot de Juilly] *Dialogues entre Messieurs Patru et D'Ablancourt sur les plaisirs*. A Paris, chez Guillaume de Luyne et Jean-Baptiste Langlois, 1701, pp. 53-44.

⁴⁴ Ivi, p. 180 ("Or il n'y a pas de sentiment plus naturel à l'homme que celui du plaisir, et cela se justifie par milles preuves").

⁴⁵ Ivi, p. 210: "il ne faut pas croire, à mon sens, que le peché ait détruit nôtre

scura invece il problema capitale che resta sempre sullo sfondo delle correnti neoepicuree: com'è possibile edificare i legami sociali a partire da motivazioni che siano meramente egoistiche ed utilitarie? Perché la ricerca del proprio piacere non potrebbe tradursi nel perseguimento del dominio su altri, assai più che nel rispetto mutuo e nella propensione alla reciproca cooperazione?

4. François Bernier: gassendismo e politica della pubblica felicità.

È significativo che proprio questi problemi trovino largo spazio nell'opera forse più rappresentativa del neoepicureismo nella seconda metà del Seicento: mi riferisco ai volumi che Bernier consacrerà alla diffusione (in lingua francese) della filosofia di Gassendi. L'opera, che si definisce modestamente come un *Abregé*, costituisce in verità una nuova presentazione, con sviluppi che meritano di essere considerati a parte. Se infatti la funzione capitale esercitata da François Bernier, nella trasmissione della filosofia naturale di Gassendi sino agli inizi del secolo decimottavo, è oggi ben conosciuta e valutata a giusto titolo⁴⁶, solo di recente, invece, si sono av-

premiere nature. Il n'a fait que la corrompre, tous ses mouvemens restent encore, quoi qu'à la vérité enveloppez et confondus dans cette horrible corruption, qui a gagné le dessus". Oltre ad un 'classico' come l'opera di Henri Busson (*La religion des classiques, 1660-1685*), Paris 1948, parte III, "La morale", pp. 193-300) si potrà consultare, sull'etica di orientamento 'epicureo': Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVII^e siècle*, Paris 1960; Domenico Bosco, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, Milano 1988, vol. II, pp. 236 sgg.

⁴⁶ Cfr. O. Bloch, *Quelques aspects de la tradition libertine...* cit., pp. 63 sgg. Alcuni contributi recenti hanno messo a fuoco l'importanza culturale e anche filosofica della letteratura di viaggio prodotta da François Bernier, letteratura che ebbe notevole rinomanza: Paolo F. Mugnai, *Ricerche su François Bernier filosofo e viaggiatore (1620-1688)*, "Studi filosofici", VII (1984 — ma pubblicato nel 1989), pp. 53-115; Sylvia Murr, *La politique "au Mogol" selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale*, "Purusartha. Revue d'Etudes Indiennes", EHESS (Parigi), t. XIII (1990), pp. 239-311 (questo studio è fondamentale anche per la bibliografia e la storia delle diverse edizioni dei racconti di viaggio di Bernier). Dei resoconti di viaggio si veda ora la recente traduzione italiana: F. Bernier, *Viaggio negli Stati del Gran Mogol*, Ibis, Como-Pavia 1991. Alla figura di Bernier è stato ultimamente dedicato il fascicolo monografico di "Corpus", n° 20/21 ("Bernier et les gassendistes"), 1992, a cura di Sylvia Murr (e della stessa Murr si veda il saggio: *Bernier et le gassendisme*, ivi, pp. 115-135).

viati studi intorno alla parte etica e politica dell'*Abregé*, e ciò si spiega probabilmente per il fatto che anche gli aspetti corrispondenti del pensiero di Gassendi sono stati riconosciuti ed apprezzati solo più tardivamente dalla letteratura critica⁴⁷. Si vedrà, invece, che proprio un esame più attento di questi elementi consentirà di delineare quasi una 'terza via', alternativa sia all'individualismo libertino più asociale, sia ai valori tradizionali della monarchia di diritto divino, che guadagnano nuovo terreno nell'epoca di Luigi XIV.

Non è necessario richiamare qui la parte propriamente etica dell'*Abregé*. Se si accetta la distinzione tracciata da Walter Euchner fra l'epicureismo classico e il neoepicureismo del '600 (il primo sarebbe stato principalmente una dottrina morale rivolta al sapiente e tesa in modo quasi esclusivo alla tranquillità del suo spirito, mentre il secondo delineerebbe una teoria delle condizioni e delle motivazioni della vita collettiva, in cui la ricerca del piacere e la cura della propria conservazione agiscono quali motori del processo di riproduzione sociale)⁴⁸ — se si accetta dunque questa distinzione, che pure necessiterebbe di qualche sfumatura, risulta agevole constatare che in realtà le due diverse prospettive coesistono all'interno di un'opera come l'*Abregé* (e già prima nel *Syntagma* gassendiano) e si dispongono sulla linea di confine che separa la morale in senso stretto dalla politica. Così, nel volume consacrato all'argomento "De la morale en general", Bernier ripercorre tutti i temi che avevano caratterizzato l'edonismo etico gassendiano, e che è impossibile svolgere qui in forma analitica. Basterà ricordare che, sulle tracce del maestro, anche Bernier decide di contenere la propria esposizione nei li-

⁴⁷ Sulla parte morale e politica dell'*Abregé* di Bernier, si veda ora l'articolo di chi scrive: G. Paganini, *L'"Abregé" di François Bernier et l'"Ethica" de Pierre Gassendi*, "Corpus", n.° 20/21, 1992, pp. 137-153. Su aspetti della filosofia 'pratica' di Gassendi si sono soffermati alcuni studi recenti: O. Bloch, *Gassendi et la politique*, "Cahiers de Littérature du XVIIe siècle", n.° 9, 1987, pp. 51-75; Lisa T. Sarasohn, *The Ethical and Political Philosophy of P. Gassendi*, «Journal of the History of Philosophy», XX (1982), pp. 239-260; Ead. *Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View*, «Journal of the History of Ideas», XLVI (1985), pp. 363-379; Gianni Paganini, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in: *Hobbes oggi* (Atti del Convegno di Milano-Locarno), Milano 1990, pp. 351-445 (la seconda parte di questo saggio, pp. 393-445, è dedicata ai problemi dell'etica e della politica, in relazione allo studio della psicologia del soggetto umano); Id, *Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi*, "Rivista di storia della filosofia", XLVI (1991), pp. 481-510.

⁴⁸ Walter Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main, 1969, cap. III.

miti della “*Felicit  naturelle*”, escludendo fin dalla partenza ogni considerazione teologica e ‘soprannaturale’. Ci  non impedisce che, da un punto di vista normativo, il suo edonismo non manchi di un’impronta idealistica, giacch  insiste sul primato dei “*biens de l’esprit*”, pur non trascurando quelli che concernono il corpo e la fortuna. Riguardo a questi ultimi, Bernier fa valere il precetto della moderazione, cos  come la sua “*physiologie*” epicurea gli consente di distinguere, fra le “*cupidit s*”, “*celles qui doivent effectivement estre dites naturelles et nécessaires, et celles qui sont vaines et superflues*”⁴⁹. Le implicazioni sono chiare e rispecchiano fedelmente l’assiologia del *Kepos*. Cos , allorch  si tratta di stabilire: “*Quelle est la volupt  qu’Epicure a dit estre la fin de la vie heureuse*”⁵⁰, Bernier, seguendo la traccia del *Syntagma*, distingue con cura fra la concezione dinamica dei Cirenaici e di Aristippo, da un lato, e, dall’altro, la versione “catastematica” del Giardino.   vero che, di contro all’ideale aristocratico del saggio stoico, l’autore dell’*Abreg * sborza il ritratto del sapiente conferendogli “un naturel plus doux et plus humain”, e soprattutto ben pi  cosciente della “foiblesse humaine”⁵¹. Sotto la sua penna, la sapienza del Giardino prender  dunque un aspetto pi  democratico, financo popolare, ben lontano dall’orgoglio altezzoso che caratterizza invece il Portico: per gli epicurei la virt    sempre desiderata in vista di altro, vale a dire della “vita felice”, e Bernier non esita ad affermare che “la volupt  est de soy un bien”. Al riguardo egli riprende anzi taluni accenti pi  audaci del maestro, laddove Gassendi aveva insegnato che anche il piacere procurato da azioni proibite dalle leggi o dalle convenzioni (l’esempio scelto riguarda l’adulterio) nondimeno costituisce in se stesso un piacere effettivo, e dunque un bene autentico: “vous reconnoitez — cos  traduce Bernier — que rien n’empesche qu’elle [la volupt ] ne soit reput e un bien, et que si maintenant elle n’est pas reput e telle, cela ne vient

⁴⁹ Salvo indicazione contraria, cito l’*Abreg  de la philosophie de Gassendi* nel testo della prima edizione completa: A Lyon, chez Anisson et Posuel, 1678. Il testo qui citato si trova nel tomo VIII (“*Abreg  de l’examen de Gassendi sur la morale des anciens. De la morale en general*”), p. 44. Questa parte dell’esposizione di Bernier   nell’insieme conforme ai contenuti, sovente anche alla lettera, del testo gassendiano (*Syntagma philosophicum*, “*Ethica*”, in: Petri Gassendi, *Opera omnia... in sex tomos divisa...*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson et Ioann. Bapt. Devenet, 1658, t. II, pp. 661 sgg.). Per un esame dettagliato dei rapporti che intercorrono fra il ‘sunto’ di Bernier e il suo archetipo, rinvio al mio saggio cit.: *L’“Abreg ” de François Bernier et l’“Ethica” de Pierre Gassendi*.

⁵⁰ *Abreg * (1678), t. VIII, pp. 47 sgg.

⁵¹ Ivi, p. 61.

point de sa nature, mais des circonstances que j'ay dites, ou par accident''⁵². Sono dunque solo le circostanze connesse (la riprovazione, il castigo e il turbamento prevedibili) a sconsigliare il perseguimento di un'azione che, considerata per sé sola invece è dilettevole.

Sarebbe tuttavia erroneo vedere in questi accenni un incitamento alla trasgressione o al sovvertimento dei valori etici: non si dimentichi, infatti, che l'epicureismo di Gassendi e Bernier si presenta assai meno come una filosofia del godimento, che non come una dottrina la quale predica la moderazione e l'astinenza, mirando piuttosto ad evitare il dolore che a ricercare il piacere materiale, assimilato più sovente ad una causa di turbamento. Esemplare al riguardo il privilegio accordato alla "Félicité contemplative", che Bernier dichiara preferibile a "quella dell'azione", così come, illustrando i meriti della "vertu qui sçait se passer de peu"⁵³, egli esorta a coltivare la temperanza, facendo eco alla celebre massima di Epicuro, secondo la quale "ce qui est nécessaire à la nature est facile à acquérir".

Non si creda però che il discorso epicureo si mantenga su un piano di totale astrattezza e si rifiuti al confronto con le realtà sociali dell'epoca. Piuttosto, la morale epicurea fornisce gli strumenti che consentono di aggirare le apparenti smentite a cui essa va incontro nella pratica. Così, neppure il franco riconoscimento delle ineguaglianze provocate dal processo di accumulazione delle ricchezze costituisce, per Gassendi come per il suo discepolo, una difficoltà insormontabile. Certo, Bernier prende atto della forza con cui si manifesta il desiderio di arricchimento e si vede costretto dai fatti ad ammettere "qu'il y a de certains hommes dont la tyrannie ou la dureté est telle que les innocens manquent quelquefois du nécessaire", ma tutta la sua filosofia non gli suggerisce altro rimedio che non sia l'invito alla moderazione e alla semplicità, per un verso, e, per l'altro, la fiducia nella fecondità della natura: quella che è considerata "la mere nourrice de tous les animaux" non potrà essere certamente "marastre aux hommes"⁵⁴, almeno per quel che basta alle esigenze minime di sopravvivenza.

⁵² Ivi, p. 99.

⁵³ Ivi, p. 201 sgg.

⁵⁴ Ivi, pp. 214-15. Non mancano spunti di critica all'impulso accumulativo: "à voir la plupart des hommes se travailler sans cesse pour acquérir des biens, l'on droit qu'ils en auroient oublié l'usage, et qu'ils ne seroient nez que pour les accumuler". Bernier resta comunque ottimista circa la capacità del lavoro di trovare una remunerazione sufficiente ai bisogni essenziali, e prosegue però in questi termini: "A considerer mesme les hommes dans cette société civile, y en a-t'il aucun qui

Se dunque nell'ambito dell'etica l'*Abregé* prende delle posizioni che si collocano al di qua della dinamica emotiva evocata dai partigiani della sensibilità libertina più pronunciata, è per contro nella politica che il neoepicureismo gassendista di Bernier si rivela più promettente: esso pone in modo esplicito il problema di conciliare le motivazioni egoistiche (*philedonia* — amore del piacere — e *philautia* — amore di sé) con l'istituzione di legami sociali durevoli e pacifici. È il discorso sulla prudenza e sulla giustizia che assicura la transizione dallo spazio privato alla sfera pubblica⁵⁵.

Un fatto dev'essere subito rilevato: in contrasto con il tema libertino del potere come inganno e cospirazione, la prudenza non coincide qui con il dominio tipico della "prudencia mixta" o "meslée" (teorizzata da Giusto Lipsio e da Naudé), con tutto il suo seguito di frodi e di dissimulazioni atte a favorire il trionfo dello stato (e della sua peculiare "ragione") sugli interessi dei singoli; ché, anzi, l'apporto della dottrina epicurea consente di rovesciare questa prospettiva e di presentare la prudenza come un calcolo delle utilità reciproche, che sia trasparente, razionale, universalmente accessibile almeno in linea di principio, ed abbia soltanto la funzione di servire ai bisogni e ai desideri degli individui, assicurando la loro soddisfazione⁵⁶. Per questo, in Bernier come già prima in Gassendi, si istituisce un rapporto di continuità assai stretto, e non una cesura, fra le differenti forme di prudenza: la "privée" o "monastique", l'"économique" la "politique", la "militaire" e la "royale"⁵⁷.

pour peu qu'il veuille s'évertuer ne trouve de quoy survenir à la faim, à la soif, et aux diverses injures de l'air?" (ivi, pp. 214-15). Cfr. P. Gassendi, *Syntagma philosophicum* cit. (*Opera*, t. II, p. 728a).

⁵⁵ Per i capitoli riguardanti la prudenza e la giustizia (*Abregé*, "De la Morale", libro II "Des vertus", cap. II-VIII), citerò dal testo della seconda edizione completa (A Lyon, chez Anisson, Posuel et Rigaud, 1684), che comprende modifiche e supplementi rispetto alla stampa del 1678. Dell'edizione 1684 esiste ora una stampa recente, a cura di S. Murr e G. Stefani, Fayard, Paris 1992.

⁵⁶ *Abregé* (1684), t. VII, pp. 304-305.

⁵⁷ È notevole il fatto che il paragrafo dedicato al tema "De la Prudence Nuptiale et de ses Devoirs" (ivi, pp. 338-341) si segnali per un atteggiamento assai equanime e anzi favorevole riguardo alle donne. Benché riconosca, secondo la tesi tradizionale, la funzione dell'autorità maritale all'interno della famiglia, Bernier è nondimeno pronto a riconoscere il buon fondamento delle accuse che si imputano al sesso maschile: "il faut avouer la verité, que souvent c'est autant la brutalité et la mauvaise conduite des hommes qui fait les mauvais mariages, que la legereté ou inconstance, la vanité, l'ambition, et ces autres mauvaises qualitez dont on accuse ordinairement les femmes" (ivi, p. 341).

5. Utilità, contratto sociale ed edonismo politico.

Ma è soprattutto riguardo all'“Origine de la Puissance Souveraine” che la lezione di Gassendi e di Bernier si stacca con nettezza dallo sfondo dell'esperienza libertina, per dare luogo a sviluppi originali. Mentre tutti gli *esprits forts* (da Naudé e La Mothe sino al *Theophrastus redivivus*) concordavano nel ritrovare alle origini della gerarchia politica l'effetto di abuso e violenza (che i miti torbidi dei primordi coprivano con un velo di sacro mistero, donde la celebre tesi sulla funzione politica dell'“impostura” religiosa), Bernier ripropone al contrario il racconto epicureo ed ermarcheo sulle origini faticose e primitive dell'umanità, con il suo duplice risvolto: il racconto, infatti, non solo illustra un processo di incivilimento progressivo, sorretto dall'accumularsi dell'esperienza e dalla stimolazione dei bisogni, ma mette anche l'accento sull'origine contrattuale dell'associazione e dell'autorità, che risultano da una decisione concorde assunta dalle volontà istituenti⁵⁸. È importante sottolineare due aspetti, che assumono del resto grande rilievo nel testo di Bernier (come già prima in quello di Gassendi): si ritrova in primo luogo l'adesione alla tesi del mero diritto soggettivo, al di fuori di ogni quadro normativo precostituito (come quello fornito dal diritto naturale ‘classico’ di impronta tomistica). Esso fa sì che nello stato di natura “tous [ayent] un pareil droit sur toutes choses, et personne ne [puisse] rien s'approprier pour son usage qu'un autre ne luy pust oster”⁵⁹. La dinamica successiva dei conflitti e delle convenzioni riproduce la sequenza già codificata da Gassendi, il quale a sua volta registrava una sorta di convergenza fra i temi di origine epicurea e gli accenti più nuovi del sistema hobbesiano⁶⁰. Converrà citare per esteso il testo di Bernier, giacché illustra in modo chiaro la sequenza ideale stato di natura — contratto sociale — funzione utilitaria dell'autorità politica: “Or l'on entend vulgairement que cette Puissance commença premierement lorsque les hommes errans par

⁵⁸ *Abregé* (1684), t. VII, libro II, cap. V (“De la Prudence Politique, ou Civile”), pp. 358-59. Per una analisi più approfondita delle dottrine di Gassendi che stanno sullo sfondo dell'*Abregé*, cfr.: O. Bloch, *Gassendi et la politique* cit.; G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanismo* cit. (soprattutto il § 12 “La psicologia dell'utile fra egoismo e socialità” e il § 13 “Le alternative della psicologia politica”, pp. 431-45); Id., *Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi* cit.

⁵⁹ *Abregé* (1684), t. VII, p. 359; cfr. anche p. 503.

⁶⁰ Si vedano al riguardo gli studi cit. *supra*, nota 58.

les campagnes à la maniere des bestes, sans estre sujets à personne, et vivans chacun à leur phantaisie, s'aviserent de faire quelque Societé, dans laquelle un chacun renonçant en quelque façon à sa liberté, se soumist à la volonté de toute la multitude, qui prist par consequent droit et autorité sur chacun des particuliers, et pourveust non seulement à ce qu'ils pussent vivre plus en seureté, en reprimant les puissans et les plus violens, et les empechant de faire insulte aux plus foibles et aux plus doux, mais aussi à ce que dans l'abondance des diverses commoditez, ils se communiquassent entre-eux les biens, et les ouvrages en quoy ils pouvoient diversement abonder, et exceller, selon leur industrie particuliere"⁶¹. È così che nascono "le Mien et le Tien", e tutte le limitazioni alla libertà naturale introdotte dalle leggi: queste, ben lungi da nuocere al pieno sviluppo del singolo, vi contribuiscono anzi in modo efficace, assicurando a ciascuno una disponibilità tanto più certa, in quanto essa è nettamente limitata e garantita da "Loix qui ont esté faites et approuvées pour son bien, et pour sa commodité"⁶². È impossibile seguire qui le tappe successive che conducono alla costituzione

⁶¹ *Abregé* (1684), t. VII, pp. 358-59.

⁶² Ivi, p. 360. Nella *Lettre à Monseigneur Colbert. De l'etendue de l'Hindoustan, circulation de l'or et de l'argent pour venir s'y abîmer, richesses, forces, justices, et cause principale de la decadence des etats d'Asie* (pubblicata in appendice a: *Histoire de la dernière revolution des etats du grand Mogol*. Dedicée au Roy, par le Sieur F. Bernier, Medecin de la Faculté de Montpellier, Paris, Chez Claude Barbin, 1670, pp. 191 sgg.) Bernier imputa all'assenza dell'istituzione della proprietà privata il dispotismo e l'impoverimento generale che caratterizzano gli imperi asiatici: "Oster cette propriété des terres entre les particuliers ce seroit introduire en même temps comme par une suite infallible la tyrannie, l'esclavage, l'injustice, la geuzerie, la barbarie, rendre les terres incultes, en faire des deserts, ouvrir le grand chemin à la ruine et à la destruction du genre humain, à la ruine même des roys et des etats; et qu'au contraire ce Mien et ce Tien avec cette esperance qu'un chacun a qu'il travaille pour un bien permanent qui est à luy et qui sera pour ses enfans, c'est le principal fondement de ce qu'il y a de beau et de bon dans le monde" (*ibidem*). Si può misurare anche da ciò la distanza che separa la riflessione di Bernier (e di Gassendi) dalle critiche libertine più radicali (come quella del *Theophrastus* già citata) rivolte contro l'istituto della proprietà privata; così, nell'edizione 1678 dell'*Abregé* (t. VIII, p. 318), Bernier, tirando quasi le somme delle sue esperienze di viaggio, soprattutto in Turchia, dichiara di aver ben ponderato questa riflessione: "Cette pensée est que le *Mien* et le *Tien* qui a toujours semblé estre la source de tous les maux, semble cependant aussi estre le Fondement de tout ce qu'il y a de beau et de bon au monde, et par consequent qu'une des plus grandes et plus importantes veuës que sçauroit avoir un Souverain est d'establiir, ou de conserver soigneusement ce Mien et ce Tien dans son estat: car comme ostant ce grand fonde-

del corpo sociale, e che ripropongono del resto certe oscillazioni tipiche del testo di Gassendi, laddove questi si mostrava incerto fra la tesi di “un autentico trasferimento, senza riserve né condizioni” dei diritti originari nei confronti dell'autorità e la prospettiva, più cauta, di una semplice delegazione di poteri⁶³.

Converrà piuttosto appuntare l'attenzione sul secondo aspetto che caratterizza questa interpretazione ‘politica’ dell'epicureismo in Bernier: si tratta della celebre equivalenza giustizia-utilità, che sottrae al primo termine della coppia la sua connotazione etica indipendente dalle realtà storiche, per ricondurla ai criteri utilitari in vigore entro comunità civili ben determinate. Il capitolo dell'*Abregé*, che ha per titolo: “De la Iustice, du Droit, et des Loix”, ci dà una sintesi delle argomentazioni ben più articolate contenute nelle *Animadversiones* e nel *Syntagma* di Gassendi, anche se Bernier preferisce in generale risalire direttamente alle fonti, e cioè agli scritti della scuola del Giardino, e in quanto caso soprattutto alle *Ratae Sententiae* e ai frammenti di Ermarco. Le tesi epicuree, del resto, ben si confacevano alla figura dell'intellettuale ‘dissociato’, come lo si è rappresentato all'inizio dell'articolo: da un lato, quelle dottrine predicavano una forma di individualismo radicale, in quanto concepivano il diritto, la giustizia ed il governo unicamente in funzione della felicità, della tranquillità e delle quiete dei singoli (e del sapiente in primo luogo); d'altra parte, le audaci affermazioni delle *Massime* potevano costituire il presupposto per ripensare tutta la costruzione dello stato a partire dal punto di vista degli individui. Le *Massime* privavano infatti il concetto di giustizia di qualsiasi connotazione metafisica e gli restituivano la sua indispensabile funzione utilitaria, in vista dei bisogni degli associati; parimenti, il concetto di ‘bene comune’ si riduceva alla somma dei beni particolari dei singoli. Non a caso, Bernier — sulle tracce della filosofia del Giardino — sottolinea i nessi, che legano la

ment, on oste en mesme temps aux particuliers l'esperance de parvenir jamais à quoy que ce soit”. S. Murr (*art. cit.*, pp. 256-57) ha sottolineato il fatto che questa insistenza sul carattere positivo e progressivo dell'istituto della proprietà privata, contro ogni progetto di ingerenza arbitraria da parte del potere assoluto, potrebbe celare un accenno polemico alla politica colbertiana e soprattutto ai disegni di riforma del “Domain Royal”, che miravano alla riconquista, con ogni mezzo, delle parcelle concesse ai grandi proprietari.

⁶³ O. Bloch. *Gassendi et la politique* cit., p. 71, ha sottolineato la presenza di queste oscillazioni riguardo al problema dell'origine dell'autorità, oscillazioni che è dato rilevare a seconda che si consideri la dottrina contenuta nel capitolo “De prudentia” oppure quella sviluppata nel “De iustitia” del *Syntagma philosophicum*.

giustizia ed il piacere⁶⁴, e in polemica aperta con le concezioni stoiche (e groziane) del diritto naturale rivendica con forza il fatto che non si può parlare di diritto in senso stretto (un diritto 'perfetto' al quale corrispondano obblighi reciproci) prima della stipulazione del contratto o della convenzione che istituisce la società. Non vi è dunque alcun "diritto di natura", ma piuttosto un "Droit, ou Iuste [...] selon la Nature", nella misura in cui il diritto (sempre artificiale, in quanto risulta da una convenzione) rispecchia le finalità naturali dell'uomo: la conservazione dell'esistenza, lo sviluppo delle facoltà, il benessere di tutti. Il "giusto secondo natura" sarà dunque definito — seguendo quasi alla lettera il testo delle *Ratae Sententiae* — come "la marque de l'utilité, ou cette utilité qui d'un commun accord a esté proposée, afin que les hommes entre eux ne se fassent aucun mal, ni n'en reçoivent aucun, et puissent ainsi vivre en seureté, ce qui est un bien, et est ainsi naturellement désiré d'un chacun". Vi sono pertanto due condizioni da realizzare perché una legge sia "iuste et observée de droit": la prima risponde al criterio utilitaristico di cui già si è detto ("qu'elle soit utile, ou qu'elle ait par soy l'utilité, c'est à dire la seureté commune"), l'altra rimanda invece al ruolo costitutivo che il contratto sociale ha nei confronti dell'attività legislativa ("qu'elle [la legge] soit prescrite, et ordonnée du commun consentement de la Société: car rien n'est entièrement iuste, que ce que la Société d'un commun accord, ou par un pacte commun, a crû devoir estre observé")⁶⁵. Bernier non si sottraeva alle implicazioni relativistiche implicite in questa formulazione del problema della giustizia e riconosceva anzi la disparità dei risultati a cui il criterio dell'utilità può metter capo, a seconda delle differenti condizioni storiche e sociali proprie di ciascuna singola collettività. All'identità delle condizioni formali (rispondere all'utile dei contraenti, essere sancito dal patto sociale) corri-

⁶⁴ *Abregé* (1684), t. VII, p. 507: "Cest pourquoy si la Iustice d'elle-mesme et par elle-mesme n'est pas à désirer, du moins l'est-elle à cause qu'elle nous apporte beaucoup de plaisir; n'y ayant rien de plus doux que d'estre aimé, en ce que cela fait la Société, et par consequent le plaisir de la vie". Cfr. p. 505: "Elle a cela de commun avec les autres Vertus, la Prudence, la Temperance et la Force, qu'elle est inseparable du plaisir, tant parce qu'elle ne nuit à qui que ce soit, que parce qu'elle met l'esprit en repos, soit par sa propre force et par sa nature, soit par l'esperance que rien des choses que la nature non-depravée desire, ne manquera". Queste affermazioni si collocano nel contesto di un paragrafo che ha per titolo: "De la Justice en general selon Epicure" e che, come il seguente ("Du Droit, ou du Iuste d'où la Iustice prend son nom", pp. 508-512) non era incluso nell'edizione 1678 dell'*Abregé*.

⁶⁵ Ivi, p. 509.

sponderanno, dunque, contenuti specifici e variabili da un paese all'altro, da un'epoca all'altra, anche in considerazione di stipulazioni particolari ⁶⁶.

Resta ora da stabilire se all'equivalenza fra giustizia ed utilità, enunciata in modo assai fermo dal punto di vista teorico, facciano seguito sviluppi corrispondenti nel campo dell'effettiva dottrina politica. Certo, Bernier non manca di riferire il passo della dottrina epicurea, secondo il quale una legge che cessa di essere utile, cessa nel contempo di essere legge valida (essa "n'aura esté juste que dans le temps qu'elle aura esté utile à la Societé, ou mutuellement à tous les societez"). Ma, d'altro canto, il nostro autore non fornisce alcuna precisazione riguardo ai meccanismi politici che potrebbero assicurare il regime di tali cambiamenti legislativi. Il dettato epicureo sembrerebbe infatti richiedere qualche forma di controllo 'democratico' e tale prospettiva risulta invece in contrasto con la propensione — propria sia di Gassendi sia di Bernier — per l'accentramento della sovranità in una figura ben riconoscibile, preferibilmente quella del monarca. Non a caso, nei capitoli dedicati alla prudenza, Bernier aveva fatto l'elogio della monarchia "reale" (opposta alla "tirannica"), indicando in essa la miglior forma di governo, giacché "l'ordre vient d'un Seul, et se rapporte à un Seul" ⁶⁷. Anche se il re "tient le salut du Peuple pour la Souveraine Loy" ⁶⁸, ciò non implica il conferimento di poteri di controllo alla collettività.

Nonostante questi limiti, sarebbe tuttavia fuorviante vedere nel discorso del neoepicureo soltanto un'astratta rivendicazione di principi, troppo teorici per avere sviluppi concreti. Mi limiterò qui a sottolineare due aspetti che, pur senza avere un'incidenza sulla pratica di governo all'epoca di Luigi XIV, non mancheranno tuttavia d'influire a più lunga scadenza sulla maturazione delle idee politiche alla svolta del secolo. Si tratta, in primo luogo, del tema del *legislatore*: è ben noto che questa figura occupa un posto centrale nel pensiero politico dei libertini, giacché i legislatori sono coloro che, in contrapposizione ai "sapientes" e mirando più alla "utilitas" che alla "veritas", hanno escogitato "figmenta", "favole" (quelle religiose in primo luogo), atte a "contenere il popolo nei propri doveri" (e abbiamo già ricordato che questo utilizzo ideologico delle credenze, al fine di ottenere e di consolidare il potere comporta il rovesciamento completo della "ragione naturale" e anzi lo snaturamento delle appetizioni più autenti-

⁶⁶ Ivi, pp. 511-12.

⁶⁷ Ivi, p. 367.

⁶⁸ Ivi, p. 365.

che). È evidente che queste argomentazioni attingevano ampiamente ai testi di Machiavelli, ma anche alle filosofie dell'aristotelismo eterodosso (quello di Pompanazzi, *in primis*) e presupponevano un duplice scarto: fra i legislatori e il popolo, in primo luogo, ma anche fra i "sapientes", detentori della verità filosofica, da una parte, e i politici dediti unicamente all'esercizio del potere, dall'altra.

Questi tratti tipici dell'atteggiamento libertino non si ritrovano nei testi ispirati dal gassendismo. Ripercorrendo il racconto di Lucrezio e quello di Ermarco (tramandato da Porfirio) sulla "Origine du Droit et de la Justice"⁶⁹, Gassendi e Bernier ci rinviano un'immagine del legislatore, che si iscrive in una tradizione ben diversa, mettendo in luce soprattutto le qualità positive del capo politico. È l'autorità, assai più del potere, l'aspetto che meglio caratterizza l'opera del legislatore. Nell'esposizione di Bernier il primo passo è costituito dalla stipulazione di una "legge comune", che assicuri a ciascuno dei contraenti l'esercizio del "proprio diritto", ponendo fine alla violenza sempre latente nello stato di natura. La società così costituita, dovendo sanzionare le violazioni della "legge comune", trasferisce successivamente il potere di punire "à un certain petit nombre de Sages, et de gens de bien, ou mesme à un seul qui estoit estimé le plus Sage de tous". Sono infatti i "Sages Legislatours" coloro che si prendono cura dei due principi cardinali della vita associata: "la conservation de la vie, comme la chose la plus chere de toutes, et l'affermissement des Pactes, ou des Loix communes"⁷⁰. Nel contempo si deve sottolineare il fatto che il sapere dei legislatori (come del resto il loro potere) non rinvia ad alcun arcano; esso deriva dall'esperienza comune dell'indigenza e dei conflitti, propri della fase primitiva della storia umana. L'insegnamento dei legislatori non fa appello che al calcolo razionale dell'utilità comune: pertanto, se tutti fossero abbastanza ragionevoli, le sanzioni diventerebbero inutili e sarebbe sufficiente rimemorare i vantaggi, che si ricaverebbero dall'osservanza delle norme stabilite. Non vi sarebbe alcun bisogno di introdurre "la peur des grands chatimens", posti a sanzione delle leggi⁷¹. A differenza degli orientamenti libertini, che scavavano un solco profondo tra gli "arcana imperii" e le mitologie del potere ad uso del popolo, il convenzionalismo neoepicureo di Gassendi e di Bernier si sforza dunque di ricostituire un le-

⁶⁹ Ivi, pp. 512 sgg.

⁷⁰ Ivi, p. 514.

⁷¹ Ivi, p. 515.

game ben stretto fra il consenso dei subordinati e l'opera dei legislatori, restituendone l'agire in conformità ad una misura razionale ⁷².

Il secondo aspetto, sul quale si intende richiamare l'attenzione, concerne invece l'*edonismo politico* (la teoria della pubblica felicità come fine della vita politica), che viene affermandosi entro la tradizione neoepicurea rappresentata da Gassendi e Bernier: certo, anche costoro riconoscono il ruolo che nel costituirsi della società politica svolge la paura, e segnatamente il "metus" legato al pericolo della vita, ma, a differenza di certi loro contemporanei, assediati dal terrore della dissoluzione dello stato, come i 'politiques' libertini, o ossessionati dalla cura primaria per l'autoconservazione (basti pensare a Hobbes), essi indicano anche nei piaceri, nelle reciproche utilità, nei "commoda" le finalità non meno indispensabili del governo. Parallelamente, accanto ai fattori di conflitto, che pure sussistono nelle società umane, Bernier e Gassendi sottolineano altresì l'esistenza di propensioni, che inducono a ricercare l'accordo e il consenso sulla base di motivazioni strettamente utilitarie. Questo ottimismo di fondo nelle capacità di intesa connaturate all'uomo supera in effetti i limiti costituiti dall'apolitismo epicureo e sfocia in una concezione della socievolezza atta a integrare ed armonizzare le motivazioni egoistiche fondamentali della *philetonia* e della *philautia*. Alla luce del calcolo razionale delle utilità, nel confronto con le pretese in concorrenza, questi appetiti elementari perdono il carattere di cieche passioni, per assumere la trasparenza propria degli interessi ben conosciuti — e mentre le passioni innescano i conflitti, gli interessi correttamente intesi si prestano agli accomodamenti e ai compromessi suggeriti dal desiderio di pace e di benessere, che regola la condotta di ciascuno. Le leggi politiche sono state dunque stabilite per coordinare e promuovere gli interessi di coloro che partecipano al contratto sociale, e questi interessi consistono in primo luogo nella soddisfazione dei desideri, e dunque nei piaceri degli individui, nella misura in cui essi sono reciprocamente compatibili, secondo la massima che riassume i contenuti essenziali della legge di natura: "alteri ne feceris quod tibi fieri non vis". La finalità dello

⁷² Bernier cita un passo assai eloquente di Cicerone sui progressi che conducono dallo stato selvaggio alla civiltà: "il se trouva enfin des hommes de meilleur sens et de meilleur jugement que les autres, qui faisant reflection sur cette miserable vie, et reconnoissant d'ailleurs la docilité de l'esprit humain, s'aviserent de faire des remontrances à leurs compagnons, et de leur faire voir l'utilité qu'il y auroit de se joindre ensemble" (ivi, p. 520) — donde presero origine la giustizia, il diritto, le leggi e anche le regalità.

stato coincide pertanto con gli obiettivi perseguiti da ciascun singolo, purché si affidi al calcolo razionale dell'utile: è così che l'edonismo della morale privata si trasforma nell'edonismo politico, che identifica la legittimità dell'autorità con la capacità di promuovere la felicità pubblica.

È vero che questa dinamica del piacere si colloca (in Bernier come in Gassendi) nel contesto di una più vasta economia, sovrapponendosi ad una teleologia provvidenziale preordinata dall'architetto divino: questi, come ha assicurato l'ordine dell'universo fisico dando leggi e disposizione al moto degli atomi, così ha saputo salvaguardare l'ordine e l'equilibrio del mondo umano riunendo motivazione ed obbligo; egli si è dunque servito del piacere come di un incentivo atto a incoraggiare i comportamenti utili. Non è men vero, però, che le idee di propaganda epicurea reperibili nell'*Abregé* sono anche portatrici di un approccio autonomo alla riflessione sociale e si rivelano idonee a superare l'*impasse* della politica libertina, pur collocandosi su un terreno per molti versi affine: quello della nuova antropologia centrata sulla realtà e sulla forza delle passioni e dell'amor proprio. Se è dunque corretto considerare "l'evoluzione da un'etica comunitaria ad un'etica individualistica"⁷³ come il tratto generale della società francese del '600, sarebbe tuttavia fuorviante scorgere nell'individualismo morale e nel particolarismo intellettuale soltanto gli effetti negativi di una crisi, quella della concezione organica ed etica dello stato: i testi di Gassendi e di Bernier stanno infatti a dimostrare come, a partire da una concezione della condotta umana impregnata di egoismo e incentrata sulla ricerca della felicità individuale (convinzione questa largamente comune agli intellettuali libertini) fosse tuttavia possibile costruire una teoria del diritto, della politica e della socievolezza, che si presentasse come il riconoscimento delle utilità reciproche mediante l'istituto del contratto e della stipulazione razionale.

GIANNI PAGANINI

⁷³ A.M. Battista, *Morale "privée" et utilitarisme...*, cit.

L'INCORRUTTIBILITÀ DEI CIELI NELLE *REPORTATIONES* DI GEROLAMO PICCOLOMINI (1612)

L'inedito di Gerolamo Piccolomini che trascrivo, praticamente ignoto, costituisce una breve sezione delle *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Adnotationes et Quaestiones*, da cui si evince che nelle lezioni di *Philosophia Naturalis*, tenute nel Collegio Romano immediatamente a ridosso del *Sidereus Nuncius* di Galilei, i filosofi della Compagnia tentavano ancora un recupero delle *novae* cercando di ridurle e omologarle ai principi della filosofia tradizionale¹.

Il tema, svolto nella *Questio tertia De Accidentibus Coeli*, ripropone, tranne qualche correttivo, argomenti già presenti nelle *reportationes* di

¹ Riporto le cc. 505r-516v; il manoscritto ci è pervenuto in un codice attualmente presso le *Biblioteche Riunite Civica e Recupero Ursino* di Catania (alla segnatura *Mss Civ E 94*) e lo analizzo soltanto in riferimento al problema delle *novità celesti* nell'ambito di una ricerca sul geocentrismo nel Collegio Romano. Dell'inedito avevo dato indicazione nel mio *Filosofia e Scienze in Sicilia — Catalogo di testi inediti (1501-1700)*, apparso nei *Quaderni del Dipartimento di Scienze Storiche Antropologiche Geografiche*, Catania 1984 (pp. 13-14, 43); sulla presenza di questo e altri inediti del Collegio Romano nell'isola rimando all'*Appendice* del predetto testo dedicata a *La cultura filosofica e scientifica dei Gesuiti in Sicilia nel '600* (*ibid.*, pp. 65-80). Il codice è importante perché, oltre ad una *Disputatio Meteorologica de impressionibus aqueis* (cc. 546-571) di Francesco Piccolomini (che insegnò Fisica nel Collegio Romano nel 1616-17 e nel 1619-20), contiene alcune inedite lezioni di Odo van Maelcote, *In libros Aristotelis de Caelo Adnotationes et Quaestiones*, tenute nel corso di Filosofia Naturale del 1611-12, in sostituzione del Piccolomini, che si trovava temporaneamente indisposto. La rarità degli scritti del Maelcote, autore ben noto agli studiosi galileiani, mi ha indotto ad occuparmi delle sue lezioni la cui trascrizione apparirà tra breve, anche se il loro contenuto risulta del tutto tradizionale (*cod. cit.*, cc. 488-529). Gerolamo Piccolomini (per cui non posso rimandare a Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1898, non esistendo la voce) insegnò nel Collegio Romano Filosofia Naturale, oltre che nel 1611-12, anno cui si riferiscono le *reportationes* di cui mi occupo, nel 1615-16. La copia pervenutaci fu stesa da Giovanni Camillo Zaccagni (c. 524r).

Muzio Vitelleschi (1590)². Sembra che su questo punto niente sia mutato, dopo oltre venti anni, nell'insegnamento del Collegio, tuttavia il corso del Piccolomini sviluppa una maggiore attenzione agli argomenti tratti dalle Scritture contro la *Fisica* di Aristotele e ne sollecita degli aggiustamenti; nel contempo vi si riscontra una maggiore attenzione verso tesi che non ricorrono al miracolo per spiegare l'apparizione delle *novae*.

Il quadro generale non mi sembra però sostanzialmente mutato: in campo filosofico Piccolomini continua ad opporre ai presocratici o a Filopono il *De Coelo*³ e nota contro i Santi Padri che quando essi seguono Platone su argomenti che non riguardano la fede non obbligano ad abbandonare le più fruttuose teorie aristoteliche o scolastiche, mentre in campo scritturale ritiene pienamente adeguata l'ermeneutica che sanziona l'incorruttibilità dei cieli contro coloro che vorrebbero dedurre dai sacri testi⁴ la corruttibilità naturale dell'universo⁵.

Le *reportationes* aderiscono ai temi e ai metodi classici della trattatistica gesuita, dal corso dei Conimbricensi alle opere del Suarez, cui non di rado rimandano soprattutto per complemento di documentazione. Come nei corsi ricordati, il commento ad Aristotele risulta conforme alle linee generali elaborate per conciliarne il pensiero con il Cristianesimo, quasi sempre seguendo la versione tomista; nel caso che esaminiamo, Piccolomini nega che si possa attribuire allo Stagirita la dottrina della esistenza di un *quid medium* tra corpi materiali e atto o immaterialità pura (secondo la lettura proposta da Averroè sia nella *Metafisica* che nel *De Substantia Orbis*

² Per la posizione filosofica di M. Vitelleschi, poi diventato Preposito Generale dell'Ordine, si v. l'*Introduzione* che ho premesso agli *excerpta* delle inedite *In Libros de Coelo Disputationes*, in *Galilei e la Fisica del Collegio Romano*, Catania, Dipartimento di Scienze Storiche Antropologiche Geografiche, 1990 (le *reportationes* sono trascritte dal codice dell'*Archivum Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Fondo Curia 392; per gli argomenti cui accenno nel t. si v. le cc. 55r-59v). L'introduzione costituisce ora l'art. *Galilei e la Fisica del Collegio Romano*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1992, II, pp. 161-201.

³ Libro I, testo 20 e segg.

⁴ Vengono ricordati la seconda lettera di Pietro, il Salmo 101 etc.

⁵ Nei luoghi appena citati il termine *cieli* starebbe per *aria*; Piccolomini rimanda al commento di Jean Lorin sulla seconda di Pietro. Del Lorin va ricordato anche il commento al salmo 18, 2 in cui *firmamentum* non è il cielo delle fisse ma "omne illud expansum et patens spatium quod a terra pertingit usque ad astra exclusive" (*Ioannis Lorini Societatis Iesu Commentarii in Librum Psalmorum*, nella diffusa editio secunda veneta, Venetiis apud Iacobum Tomassinum, 1737, si v. vol. I, p. 246).

e poi seguita da autorevoli scolastici); egli è invece propenso ad accogliere l'interpretazione di S. Tommaso, consolidata da commentatori come il Ferrarese, il Capreolo, il Caetano, con cui la teoria della costituzione ilemorfica viene estesa ai Cieli, anche se questi non risultano costituiti da una materia *eiusdem rationis* con la terrestre. Le tesi di Averroè e Tommaso salvano entrambe l'incorruttibilità dei cieli "per se et ab intrinseco" (c. 509r), ma la seconda sembra a Piccolomini conciliarsi meglio con una lettura unitaria dei molteplici passi aristotelici che affrontano il problema della natura dei Cieli.

L'adesione al tomismo e all'ilemorfismo generalizzato giustifica la tesi della naturale incorruttibilità dei corpi celesti attraverso una serie di distinzioni sui concetti di *materia compositionis*, *materia transmutationis*, *materia simpliciter sumpta*, che mostra il grado di flessibilità della dottrina ma al contempo la vistosa superfetazione di significati che sul concetto di materia si era venuta sedimentando. Nel complicato contesto, l'incorruttibilità delle sfere viene salvata ricorrendo alla difformità tra materia elementare e materia celeste e derivandola dalle diverse forme reali cui tende a unificarsi.

Il risultato appare di qualche interesse perché, mentre rende manifesto che la dottrina moltiplica gli enti *sine necessitate*, sottolinea l'estrema genericità dei fondamenti del sistema e la loro fragile adattabilità alle mutate condizioni scientifiche: la materia non è concepita come potenzialità *senza* determinazioni, intermedio privo di specificità tra il non essere e l'essere, assume invece il ruolo di una *indeterminatezza determinata* capace di sostenere gli antichi assiomi della diversità formale tra Cieli ed Elementi anche sotto l'incalzare di più articolati strumenti concettuali e di osservazione: oltre alla materia corporea degli elementi sublunari esiste una materia che non partecipa della *ratio* di questi e che finisce quasi per assumere i caratteri di una definizione categoriale della spazialità pura, riducendosi alla tendenza ad occupare un luogo per determinarsi quantitativamente.

Questo *tertium quid*, non corposo come gli Elementi ma sempre soggetto alla spazialità, costituisce per Piccolomini la natura dei corpi celesti come *materia coniunctionis*; esso in quanto tale è privo di mutabilità e potrebbe avvicinarsi alla immaterialità ancora riconosciuta alla luce, oscillante tra la condizione spirituale e la corporeità degli Elementi (l'accostamento non sembri peregrino, la luce è ancora nel secolo XVII termine di riferimento per la trattazione di fenomeni *ambigui*, ed alla luce solare il nostro autore ricorre per confermare un punto di dottrina sul cielo *subiectum quantitatis*, c. 510r).

Il progetto di Piccolomini è comunque estremamente chiaro: attraverso un complesso adattamento interpretativo il sistema ilemorfico viene difeso sia contro coloro che intendono uniformare la materia celeste alla terrestre — il che avrebbe portato alla caduta della incorruttibilità, *ab intrinseco et naturaliter*, dei corpi cosmici — sia da coloro che considerano i Cieli privi di materia, il che avrebbe ridotto i corpi celesti a pure forme, contraddicendo l'esperienza che ne mostra la spazialità e la molteplicità di manifestazione ed influssi. L'ultima osservazione induce Piccolomini a sostenere la diversa natura dei singoli Cieli, compito non disagevole sulla base delle premesse esposte: se la materia si specifica ed assume la sua configurazione reale congiungendosi alla forma, non vi è alcun ostacolo di principio per ammettere una differenza sostanziale tra le Sfere, tanto più che questa può dedursi anche dalla diversificazione degli influssi sui corpi sublunari; il che si concilia sia con gli assunti dell'astrologia tradizionale che con le manifestazioni qualitative diverse dei fenomeni celesti testimoniate dalle osservazioni sensoriali.

Le risposte, coerenti al sistema, avrebbero trovato accoglienza assai tiepida tra quanti, ritenendo oscura la dottrina delle forme, avessero avanzato l'esigenza di una meno generica definizione delle qualità "naturali" degli astri: una prospettiva sicuramente "esterna" al sistema ma non illegittima, che mi sembra implicitamente configurata, ad esempio, nelle difficoltà galileiane contro la *prevalenza* degli Elementi nel contemporaneo *Delle cose che stanno in su l'acqua*.

L'incorruttibilità dei *corpi mondiali*, costituita con una scelta interna all'ilemorfismo e alle regole della sua meccanica, difficilmente avrebbe potuto eliminare le difficoltà cui appena accennavo, tuttavia mi sembra da analizzare con una certa attenzione il tentativo (fallito) di misurarsi con le teorie neoteriche, e con la loro spiegazione dei rilevamenti celesti, contrapponendogli assiomi della *Fisica* e del *De Coelo*, anche perché rivela un diffuso *modus operandi* dei filosofi del Collegio.

Piccolomini è convinto della necessità di attribuire ai corpi celesti *novelli* noti fin dall'antichità a Ipparco e Plinio, studiati nella Compagnia da Cristoforo Clavio e presi ad oggetto di trattazione specifica da Giovanni Eck, l'*Illuminato* linceo che risulta espressamente citato⁶ la natura di *vere stelle*.

Anche se non esclude la soluzione del miracolo, sembra abbastanza sen-

⁶ Per il rimando a *Ioannes quidam Hechius* si v. *infra* cc. 505v e 513r.

sibile alle ragioni dell'astronomo tedesco, che gli permettono di conciliare le novità di osservazione con l'incorruttibilità degli astri; ma il cautelato argomento, sposato al probabile, è pur sempre guidato dalle dignità filosofiche:

“Mihi primo probabile videtur quod si nulla apparet commoda ratio salvandi quod hae verae stellae non fuerint vel quod de novo solum apparuerint, quia deferantur in aliquo Epicyclo, cuius in summo prae altitudine videri non possunt, visa autem sint cum nobis factae sunt viciniore, quorum utrumque satis improbabile videtur, et validis rationibus impugnatur ab Astronomis, probabile inquam videtur quod miraculose fuerint productae, cuius miraculi vel portenti causa vel nobis nunc saltem ignota sit, vel certe ea sit, ut homines excitentur ad cognitionem Syderum conditoris aut quid simile.

Certe hoc magis philosophicum est, quam ponere coelum corruptibile, cur enim magis corruptibile, ex unius vel alterius astri variatione in tot saeculis, quam ex perpetua caeterorum omnium invariabilitate, quo ad figuram, situm, motum et caetera censi non debet incorruptibile?

Sane ex eo quod videamus omnes perpetuo homines semel corruptos non redire iterum ad vitam, recte dicimus esse hoc naturae hominis et cuiuscumque effectus, ut non possint naturaliter semel corrupti iterum redire; et semper miraculum diceremus quotiescumque id contingeret, *etiam si miraculi causam ignoremus. Cur igitur in simili, nova ista et praeter usitatum syderis productio, non est miraculo tribuenda potius quam dicendum coelum esse natura sua corruptibile et generabile?*⁷

Le ragioni degli astronomi sono ormai decisamente recepite, ma tuttavia è possibile evitare il ricorso al miracolo perché la probabile ipotesi può innestarsi sulla dottrina, recepita *ab antiquo* dalla cosmologia scolastica, dell'esistenza nel cielo del *raro* e del *denso*.

Il legame alla *communis opinio* della scuola si rafforza nell'articolo ter-

⁷ Il corsivo è mio. La tesi dell'incorruttibilità appare però sempre più in difficoltà sul piano del metodo in cui la concezione “naturalistica” guadagna terreno. Il passo citato infatti così continua: “Si cui autem confugere ad miracula displiceat, minus improbabilius dicere posset stellas hasce in aliquo coelo superiori ad firmamentum existere neque fuisse de novo productas, sed solum apparuisse de novo, eo quod cum ita sint collocatae, ut moveantur supra eam partem firmamenti quae dicitur via lactea in qua de facto omnes huiusmodi stellae visae sunt. Quae via non est uniformiter rara, sed alicubi plus alicubi minus, ubi igitur longo temporis decursu inciderunt supra aliquam viae lacteae partem rariorem, et non impediendam earum aspectum, sicuti impediunt prius partes densiores, tunc potuisse conspici”, *ibid.*, cc. 512v-523r.

zo della medesima *quaestio* che verte su numero, quantità, figura, lume dei cieli e sui loro restanti accidenti. La premessa generale è che il numero dei cieli vada stabilito dagli astronomi con l'osservazione dei movimenti e con la congruenza dei fenomeni alle ipotesi esplicative. Un postulato importante, di cui va però segnalata la bivalenza: se è vero che gli astronomi possono intervenire di diritto su un problema *fisico*⁸, i principi della cinematica celeste restano pur sempre i ben noti assiomi *qualitativi*, che permettono di rimandare nei dettagli ai contenuti del *Commentarius* del Clavio alla *Sphaera* del Sacrobosco. Ovviamente poi, anche se non consta al filosofo naturale, il pensatore cristiano, sulla scorta delle *Sententiae* di Pietro Lombardo e della *Summa Theologiae* di San Tommaso, riconosce nell'Empireo la sede dei Beati.

Il postulato teologico potrebbe sembrare neutro in Fisica, ma non era sicuramente tale poiché l'esistenza di un *luogo della perfezione* posto al di sopra di tutti i cieli, all'estrema periferia dell'Universo, induceva a convalidare la credenza in un centro del mondo equidistante dai punti della circonferenza, *luogo assoluto del basso e del moto imperfetto*, che la figura sferica del cosmo induceva a identificare con il centro della Terra. Così la convinzione teologica dell'Empireo faceva corpo con la teoria filosofica dello spazio finito, composto nella sfera, e nel contempo ne dipendeva e la sorreggeva.

Nel 1612 Piccolomini, tal quale Vitelleschi nel 1950, sostiene con decisione la solidità dei cieli, anzi cerca di desumerne prove dalle scoperte astronomiche: le stelle fisse, e tra esse la via lattea, non potrebbero mantenere la loro posizione costante ed invariabile se fossero immerse in un elemento fluido, da cui sarebbero variamente e incoerentemente trasportate⁹.

L'autore tenta anche una semplificazione del quadro generale, affermando che gli accidenti celesti (quantità, figura, luce) risultano "eiusdem rationis" con gli accidenti terreni¹⁰. Quando poi il *trasporto* degli astri nelle orbite gli pone il problema della loro *natura*, egli sostiene che non esiste tra loro una diversità di sostanza ma solo una distinzione accidentale che deriva dal *raro* (gli orbi) e dal *denso* (gli astri): come più densi, gli astri inglobano maggiore quantità di luce e producono maggior calore sugli ele-

⁸ Piccolomini fa anzi risalire il metodo dell'osservazione dei movimenti astrali ad Aristotele, richiamandosi a *Metafisica*, I. XII, t. 41.

⁹ In *VIII Libros Physicorum* cit., cc. 514r. et v.

¹⁰ Resta però a differenziarli l'*incorruttibilità* dei primi, *ibid.*, c. 515r.

menti sublunari di quanto non spetti agli orbi; ma anche questi possiedono il *lumen* in proprio, sebbene la perspicuità di cui partecipano, eliminando la riflessione, peculiare dei corpi opachi, impedisca alla luce che è loro propria di rendersi visibile¹¹.

Le medesime osservazioni sperimentali proverebbero per Piccolomini che gli astri posseggono una maggiore intensità luminosa rispetto agli orbi, come testimonierebbe il rosso della luna durante l'eclissi in cui la terra impedisce che il sole la illumini. Ma oltre ad avere il *lumen veluti nativum*, gli astri ricevono dal sole una quantità di luce partecipata.

Piccolomini profitta delle recenti osservazioni dell'*occhiale* per sostenere che Venere subisce eclissi e che anche il sole manifesta una luminosità variabile; le *macchie* sono corpi celesti che lo oscurano per interposizione e l'autore ne conosce numero e variazioni che "diligenter observarunt aliqui, easque observationes typis mandarunt in Germania"¹².

Non credo che ci si possa riferire separatamente al *De maculis in Sole observatis et apparente earum cum sole conversione Narratio* di Giovanni Fabricius¹³ o soltanto alle *Tres Epistolae de maculis solaribus scriptae ad Marcum Velserum* di Cristoforo Scheiner¹⁴, come prova l'inequivoco *observerunt aliqui*. Piccolomini è dunque bene informato; ma proprio per questo l'esclusione di Galilei e la sottovalutazione che ne consegue sembra chiara e testimonia, in modo coperto ma netto, quali propensioni circolassero nei settori filosofici del Collegio Romano, propensioni diverse dall'apprezzamento di Paolo Gulden¹⁵.

Per spiegare alcune discrepanze tra le dottrine che enuncia e le osservazioni sperimentali che sembrano smentirle¹⁶, Piccolomini ricorre ad osservazioni di ottica fisiologica: non vediamo lo scarso candore lunare delle parti oscurate perché questo è vinto dalla luminosità delle parti che non lo sono; allo stesso modo crediamo di vedere prominenti le parti dense per il contrasto con quelle diafane:

¹¹ *Ibid.*, c. 515v.

¹² *Ibid.*, c. 516r.

¹³ Witembergae, typis Laurentii Seuberlichij, 1611.

¹⁴ Augustae Vindelicorum, 1612.

¹⁵ Per il giudizio di Gulden su Galilei si v. l'*E.N.* di questi, XVI, 189 e XVII 193 e 297.

¹⁶ Ad es., il *lume naturale* della luna non si rivela nelle eclissi e la superficie lunare non appare sferica, come si postula per tutti i corpi celesti.

“...neque contra hoc¹⁷ facit id, quod deprehensum est novo hoc visuali tubo in luna, quae non perfecte rotundata, sed aspera ac lacunosa apparet. Hoc enim forte contingit, quia partes rariores et minus illuminatae, sicut faciunt umbram, ita etiam causa sunt ut magis promineant partes illuminatae vicinae, sicuti videmus fere contingere in sphaerulis e succino vel chrystallo maculosis, et non equaliter lucidis ac densis”¹⁸.

Passo quanto mai istruttivo: nelle *reportationes* del Collegio Romano già nel 1612 le nuove e migliori osservazioni compiute con il *tubo visuale* sono presenti, ma per subordinarsi ai vecchi concetti della cosmologia qualitativa; malgrado il tentativo di unificazione, sopra esaminato, le osservazioni che finiscono per omologare il cielo alla terra vengono ridotte a semplici parvenze. Un nuovo esempio, se mai ve ne fosse stato bisogno, da aggiungere agli altri rilevanti che ho tratto dai principi della meccanica, per individuare il divario di fondo tra i filosofi del Collegio Romano e la fisica galileiana¹⁹.

Vorrei avanzare qualche considerazione finale: le fonti gesuite che si interessano del problema delle *novae* non sono numerose; oltre a Gerolamo Piccolomini e Muzio Vitelleschi vanno ricordati pochi altri come Cristoforo Clavio (che osservò personalmente la *nova* del 1572), Benito Pereira (che sembra parlarne di seconda mano) e Odo van Maelcote. Il primo sostiene, nel *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco Commentarius*, che le stelle *novae* non sono corpi sublunari ma celesti (e tale opinione divenne canonica nella Compagnia). Tuttavia Clavio non si assunse, sino alla fine, il compito di procedere da una revisione esplicita del sistema aristotelico compromesso dalla osservazione dei nuovi corpi. Diverso è il caso di Maelcote, che in una conferenza tenuta presso il Collegio Romano del 1604 polemizza con durezza contro i confratelli filosofi. La sua coraggiosa posizione restò però confinata nel manoscritto e forzatamente inoperante²⁰. Per quanto infine riguarda Pereira, il riferimento alle fisse non si trova nella sua opera più

¹⁷ Scil., che gli astri siano di figura sferica.

¹⁸ *Ibid.*, c. 516v.

¹⁹ Sull'argomento rimando a quanto ne ho scritto in *Galilei e la Fisica del Collegio Romano*, in *Giornale Critico... cit.*, pp. 189-201.

²⁰ Il discorso del Maelcote è stato rieditato da U. Baldini nel recente *Legem Impone Subactis Studi su Filosofia e Scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992, che ne illustra «l'animo scientifico» (pp. 155 e segg.).

conosciuta, il *De Communibus Omnium Rerum naturalium Principiis et Affectionibus Libri XV*, ma nel breve opuscolo *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, per altro in un contesto non astronomico; si legge infatti, nel libro terzo dell'opera citata, al nono paragrafo, all'interno di un gustoso argomento *contra astrologos*:

*Superioribus annis vidimus stellam novam ante illud tempus nunquam in caelo visam, et iudicio Astrologorum in eodem loco ubi stellae fixae lucent positam. haec cum ad aliquod tempus conspicua fuisset, repente tota ex aspectu nostro discessit et prorsus evanuit. hanc stellam necesse est vel in coelo esse generatam et postea corruptam, idemque in alijs saepius evenire, longe tamen temporibus intervallis verisimile est: vel esse supra septem planetas alia sydera errantia quae proprios quidem meatus, sed tamen nobis ignotos habent: vel denique quas nos in octavo orbe stellas [nel t. stella] inerrantes, et infixas putamus, eas quoque proprios circuitus et motus agere. de quo addubitasse olim Hipparcum nobilissimum in astrologia virum, locuples auctor et testis est Plinius, in capite 16 libro secundo. Hipparcus, inquit, nunquam satis laudatus novam stellam, et aliam in aevo suo genitam deprehendit: eiusque motu qua die fulsit, ad dubitationem est adductus, ane hoc saepius fieret, moverenturque, et eae quae putamus affixas*²¹.

Pereira sviluppa il concetto che gli influssi di corpi celesti incogniti per numero, orbite, durata ed essenza sfuggono alla possibilità di una analisi credibile: sulla innumerabile molteplicità delle stelle, gli astrologi posseggono nozioni sparute e approssimative soltanto per i moti planetari, mentre si trovano nella più assoluta incapacità di determinare gli influssi delle oltre mille stelle fisse dell'ottavo cielo.

L'analisi carente rivolta dall'Astrologia Giudiziaria alle *novae* mostra per Pereira lo scarso grado di affidabilità del tentativo di determinare gli influssi celesti; egli tuttavia sorvola, non meno disinvoltamente degli Astrologi contro cui polemizza, sulle difficoltà che le *novità celesti* apportano alla teoria, da lui sostenuta, della immutabilità dei Cieli²².

Ma già nello stesso anno in cui scriveva Piccolomini (1612), il braidense

²¹ Cito da *Benedicti Pererii Valentini e Societate Iesu, Adversus Fallaces et superstitiosas artes, Id Est, De Magia, De Observatione Somniorum, et De Divinatione Astrologica. Libri Tres*, Venetiis, MDXCII. Apud Ioannem Baptistam Ciotum, Senensem, pp. 188-189.

²² Su tale immutabilità si vedano, dello stesso Pereira, gli inediti in *In Libros De Coelo*, nel manoscritto della Bibl. Palatina Vindobonensis, cod. 10509, cc. 197r e segg.

Gerolamo Borri assumeva altro atteggiamento nei confronti della topica aristotelica²³ e l'anno successivo Giuseppe Biancani attestava ad Antonio Magini che «l'opinione sua della liquidezza dei cieli è piaciuta molto ad alcuni dei nostri Padri, lettori di Filosofia di questo Studio, i quali fanno grande stima dell'autorità di V.S. Eccellentissima, come veramente ella merita»²⁴.

Tuttavia l'arretratezza della cosmologia aristotelica desunta dalla *No-vae* risulta proclamata con evidenza per iscritto solo nella *Sphaera Mundi seu Cosmographia demonstrativa ac facili methodo tradita*, dello stesso Biancani, solo nel 1620²⁵. Dopo questo anno i testi diventano più numerosi e possono ricordarsi sia le *Theses Philosophicae ex Academia Parmensi Societatis Jesu*, di Giovanni Antonio Rocca, che considera il cielo liquido²⁶, sia la *Rosa Ursina* di Cristoforo Scheiner.

Scheiner — autore cauto e di sfondamento al contempo — li riprende entrambi, tende a coprirsi ricorrendo all'autorità della Sacra Pagina, dei Padri della Chiesa, di Clavio, ma sta ormai decisamente alla fine della parabola discendente della teoria aristotelica dell'immutabilità dei Cieli²⁷. Dopo di lui si assiste solo a qualche demotivata difesa di retroguardia.

CORRADO DOLLO

²³ Se ne veda l'inedito *De Astrologia Universa Tactatus*, oggi tra i Mss. Gesuitici della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (codice 587) e quanto ne dico in *Le ragioni del geocentrismo nel Collegio Romano (1562-1612)* (par. 2.7), di prossima pubblicazione presso Olschki, in un volume dei *Testi di Nuncius* a cura di M. Torrini.

²⁴ La lettera di Biancani a Magini è del 17 maggio 1613; si v. Galileo Galilei, *E.N.*, XI, 509. Lettori di filosofia naturale nel 1613 sono Francesco Herrera (1612-13) e Antonio Mangili (1913-14); ovviamente Biancani non poteva riferirsi a Gerolamo Piccolomini (che nel 1612-13 era per altro professore di Metafisica); del tutto coerente è l'accenno di Biancani all'interesse di Cristoforo Scheiner per il cielo liquido.

²⁵ Bononiae, typis Sebastiani Bonomii, 1620; vi si v. il cap. 4 della parte 3.

²⁶ Parmae, Typis O. Fornovi et T. Viviani, 1627.

²⁷ Bracciani, apud Andreae Phaeum Typographum Ducalem, 1626-1630, pp. 776 e segg. Per un approfondimento dell'argomento rimando alla relazione *Tanquam nodi in tabula - Tanquam pisces in acqua. Le innovazioni della Cosmologia nella Rosa Ursina di Christoph Scheiner*, da me tenuta in occasione del Congresso Internazionale *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei Gesuiti nell'età di Galileo* (Chieti, 28-30 aprile 1993), di prossima pubblicazione negli *Atti del Congresso*.

GEROLAMO PICCOLOMINI
IN OCTO LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS
ADNOTATIONES ET QUAESTIONES
QUAESTIO TERTIA DE ACCIDENTIBUS COELI

ARTICULUS PRIMUS
AN COELUM SIT INCORRUPTIBILE

Non defuere non solum ex veteribus ante Aristotelem de quibus ipse primo coeli texto 102 sed etiam ex gravioribus Philosophis qui putarint coelum esse corruptibile. Refert inter hos S. Thomas primo coeli texto 20 Philoponum, quem dicit sequutum Platonem. Videntur in eandem inclinasse nonnulli ex S. Patribus quorum mentionem facit inter alios prima pars in opere sex dierum Conimbricensium, hic et alij.

Arbitrantur multi favere huic sententiae nonnulla Sacrae Scripturae loca in quibus coeli ad finem mundi dicuntur corrumpendi igne, immutandi, innovandi. Secunda Petri capite ultimo versu 7 et 10 dicuntur coeli reservati igni et magno impetu transituri. Psalmo 101 *ipsi idem coeli peribunt, et sicut opertorium mutabis eos* et similia; quod aliqui ita interpretantur ut manente eadem materia coeli quae prius erat, et separata forma substantiali, nova in eam forma vi ducenda sit, ad quam maior perspicuitas, et claritas et pulchritudo, et quies a motu consecutura sit. // (505v)

Rationes esse possunt, prima quia omnis virtus in magnitudine est finita ut probat Aristoteles 8 Physicorum texto 79 ergo virtus coeli est finita: virtus finita non potest se extendere ad durationem infinitam ergo coelum non potest durare infinito tempore atque adeo corrumpetur aliquando.

Secunda: in omni corpore naturali est materia et privatio, ergo etiam in corpore coelesti: sed ubi est materia cum privatione est potentia ad corruptionem, ergo. Has duas rationes affert ex Philopono S. Thomas loco citato.

Tertia et quidem molestior esse potest quia in coelo visa sunt mutationes aliquae quae inferunt in illo generabilitatem et corruptibilitatem: tales sunt astra de novo visa vel mutationes in stellis veteribus. Quod stella Veneris mutaverit olim magnitudinem figuram et cursum refert ex Varro S. Augustinus libro 20 De Civitate Dei. Novam stellam deprehendisse aevo suo Hipparcum insignem astronomum refert Plinius libro 20 capite 26. Visam de novo aliquam, quam deinde subsecuta est irruptio Barbarorum in Italiam sub consulatu Honorij: aliam quoque visam circa polum interijsse, eo

anno quo a Turcis capta est Costantinopolis refert ex alijs auctoribus Ioannes quidam Hechius, qui libellum scripsit de nova stella quae anno 1604 visa est mirae magnitudinis in signo Sagittarij. Huius stellae initium, magnitudines et decrementum sicut etiam alterius quae antea anno 1600, et rursus antea anno 1571 visa de novo est apud eundem Authorem aliosque recensiores notata videri possunt.

Contraria tamen sententia quod coelum sit incorruptibile longe communior est inter Philosophos ac Theologos quam ex professo probat Aristoteles primo coeli a texto 20.// (506r)

Notandum est aliquando nomen corruptionis sumi aliquanto latius, ut significet id quod quomodocumque potest amittere²⁸ esse substantiale, siue hoc fiat per veram generationem et corruptionem siue per annihilationem. Sumitur etiam aliquando similiter late pro mutatione in esse quocumque accidentali: proprie tamen et presse sumptum significat id quod cum constet ex materia et forma corrumpitur per separationem formae a materia, quae forma separatur per hoc, quod materia alterata disponitur immediate contrarijs ad proprias dispositiones, amittit priorem formam et posteriorem recipit.

Quaestio praesens est de corruptibilitate in hoc sensu, nam christiani Philosophi non dubitant coelum a Deo destruibile, neque dubium est quin aliqua possit evidentia accidentia de novo recipere vel amittere, saltem ea quae dicuntur perfectiva ut lumen vel motum, et aliqui dubitant de raritate et densitate.

Dicendum est coelum esse incorruptibile: Probatur rationibus Aristotelis primo coeli a texto 20.

Primo quia quod corrumpitur corrumpitur a contrario, coelum non habet contrarium ergo. Maior explicatur et probatur, nam id quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod a subiecto per actionem contrarij expellatur forma contrarij inquam, quia non potest eam expellere nisi inducendo dispositiones quae tanquam immediate contrariae dispositionibus praecedentibus eas excludant a subiecto et illis mediantibus praecedentem formam substantialem. Minor probatur quia motui circulari coeli nullus alius motus est contrarium ut pluribus probat a texto 24, ergo coelo nullum est contrarium; quae probatio difficilior videtur. Suadetur tamen ex eo, quia naturae corporum contrariae, quorum unum possit aliud destruere, postulant naturaliter diversa loca, atque adeo motus ad haec diversa et // (506v) op-

²⁸ Nel t. *ammittere*, anche di seguito, come anche *ammittit*.

posita loca naturaliter oppositos. Haec autem oppositio inter terminos distantes, qui sint naturalia loca contrariorum corporum non reperitur inter motum rectum et circularem.

Secunda ratio est quia sensus fuit communis, inquit Aristoteles, omnium etiam Barbarorum coelum propriam esse sedem Dei, atque adeo esse aliquid immortale immortalis coaptatum. Quod confirmat experientia, quia in tot annorum spatiis secundum traditam invicem memoriam saeculorum, nulla in coelo secundum totum aut secundum partem substantialis mutatio apparuit. Quod fieri non potuisset, nisi esset ab intrinseco incorruptibile, praesertim in tam vehementi motu qui aptus fuisset excitare ignem, et inflammare ipsum coelum si illud pati posset.

Infert ex his Aristoteles coelum esse inaugmentabile, omne enim quod augetur, augetur propter hoc quod aliquid sibi de novo aggeneretur. Infert etiam esse inalterabile, tum quia omnia quae proprie alterantur proprie etiam augescunt, ut patet inductione in animalibus plantis et elementis quae licet non augeantur proprie, crescunt tamen et fiunt maiora per adgenerationem, tum quia alteratio propria est via ad generationem et corruptionem cuius coelum incapax est.

Ad argumenta in contrarium.

Respondeo ad auctoritatem Patrum primo quidem multos ex ijs qui favent sententiae de corruptibilitate coeli secutos in hoc fuisse, sicut et in multis alijs Platonem, qui ut refert S. Thomas prima parte quaestione 66 articulo secundo, existimavit coelum non natura sua, sed voluntate Artificis nempe Dei esse incorruptibile. Sicuti autem in multis alijs Platonicae philosophiae placitis et quae parum pertinent ad dogmata fidei non fuerunt deinde recepti a Scholasticis qui haec exactius tractantes Aristotelem sequuti sunt, ita possunt in hoc non recipi, quamquam multi eorum per hoc // (507r) quod coelum sit corruptibile nil aliud significare voluerunt quam quod possit a Deo destrui a quo accepit esse, et non fuerit ex se semper et necessario existens, quo pacto ponebatur fuisse a multis.

Ad loca Scripturae: ad primum ex secunda Petri capite ultimo respondeo nomini coeli a multis Patribus praesertim a S. Augustino in Psalmo 101 intelligi eo loco coelum aëreum, de quo paulo ante sermo fuerat, cum dicitur coelum consumptum fuisse aquis diluvij quae eo usque pervenerint. Quod non nisi de coelo aëreo exponi potest. Videat qui plura cupit Ioan-nem Lorinum ad eum S. Petri locum ubi plura habet in confirmationem huius expositionis. Quod coeli darentur transitori magno impetu, referunt aliqui ad cessationem a motu quae futura est post Diem iudicij. Quod darentur futura tunc coelum novum et terra nova, refertur communius ab In-

terpretibus ad mutationem accidentalem, quae in coelo futura est miraculose per additionem novi splendoris et pulchritudinis, quod non arguit mutationem substantialem sicuti non arguunt dotes admirabiles in corporibus beatorum. Quamquam autem futura etiam si esset substantialis mutatio ut videtur sentire Molina loco citato quia tamen haec ipsa miraculose futura esset adhuc non arguit naturalem coeli corruptibilitatem. Denique aliqua Sanctae Scripturae loca, in quibus non tam absolute dicitur perituum coelum quam conditionaliter, ad ostendendam videlicet immutabilitatem Dei, faciunt enim hunc sensum: prius mutabitur coelum, quam Deus aut ea quae Deus iubet mutanda sint. Hunc sensum videtur habere locum psalmi citati et ille alius in Evangelio: *coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*.

Ad rationes: ad primam respondeo varias esse eius loci Aristotelis explanationes, ut videre est apud interpretes. Mihi probabile videtur // (507v) eo loco solum velle Aristoteles quod virtus motiva quae fatigatur in movendo, cuiusmodi apud illum esset virtus motiva coeli si esset in materia et magnitudine non potest movere aeterno tempore quia ex una parte eo quod esset in magnitudine finita, esset etiam virtus finita, atque adeo non posset vincere quamcumque defatigationem in quocumque tempore. At vero ad durandum in esse praesertim in coelo, sicuti nulla est defatigatio aut alteratio propter passionem a contrario, ita etiam ad durandum infinito tempore non requiritur virtus infinita, sed hoc ipso quod est res talis naturae ut non possit per alterationem a contrario amittere propriam formam hoc ipso natura sua perpetuo durat neque hoc requirit peculiarem ullam virtutem, sicut requirit virtus motiva quae est in materia, et defatigatur in movendo.

Ad secundam rationem respondendum esset diversimode pro diversitate sententiarum de materia coeli: ut autem expleretur breviter quid probabilius videtur dicendum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM COELUM CONSTET EX MATERIA ET FORMA

Advertendum est eos qui in coelo ponunt esse materiam eiusdem plane rationis cum materia inferiorum, quos refert S. Thomas prima parte quaestione 66 articulo secundo, difficile admodum explicare posse quo modo coelum per se loquendo, et ab intrinseco sit incorruptibile. Dixi per se loquendo et ab intrinseco, nam si quis diceret ideo coelum non corrumpi quia

non existit agens a quo corrumpi possit, sicuti si esset verbi gratia creatus solus ignis, quia non esset agens a quo corrumperetur, dici posset incorruptibilis vel certe quia licet sit contrarium a quo pati possit illius tamen actio // (508r) in coelum impediatur a Deo, vel per positionem alicuius qualitatis, quae reddat subiectum ineptum ad passionem, ut videtur accidere in corporibus beatis ratione illius dotis, hoc est impassibilitatis, vel quia etiam si a contrario patiatur adhuc tamen ab aliquo agente praeter naturae ordinem conservetur contra vim et actionem contrarij, ut videtur accidere in corporibus damnatorum! Si coelum inquam aliquo tantum ex his modis esset incorruptibile, solum diceretur incorruptibile per accidens et praeter exigentiam suae naturae.

Hic autem disputamus an sit corpus natura sua et per se incorruptibile, et certe cur Deus et natura instituit corpus hoc coeleste corruptibile si perpetuo miraculo volebat illum conservare incorruptum, et cur non potius quandoquidem fieri poterat condidit illum talis naturae quae exempta a contrarijs esset incapax corruptionis. Et de facto talis naturae fuisse conditum coelum, colligere possumus ex fine talis corporis quod esse debeat universalis quaedam causa generationum omnium et corruptionum atque adeo ipsum in se generationis et corruptionis incapax.

Ab intrinseco autem et per se incorruptibile non videtur dici posse si ponatur constare materia eiusdem rationis cum materia inferiorum. Principium enim corruptionis in inferioribus est privatio, hoc est carentia formae in subiecto apto, quod reperiretur in coelo.

Neque dicas formam coeli explere totam capacitatem materiae ac proinde materiam coeli sufficienter plenam per talem formam non habere capacitatem ullius alterius formae in qua fundatur corruptibilitas.

Contra enim est quia potentia et capacitas materiae est ipsa natura materiae implicat igitur remanere sub forma coeli materiam eiusdem naturae et non remanere capacitatem ad formam substantialem ut sic // (508v) atque adeo ad omne illud quod continetur sub hoc termine adaequato capacitatis materiae nempe ad omnem formam substantialem, deinde si anima rationalis quae est forma longe nobilior quam forma coeli non explet in sensu horum autorum capacitatem materiae quae est in homine cur explebit forma coeli capacitatem materiae quae in coelo ponitur eiusdem rationis cum materia hominis? Neque dicas secundo formam non ratione sui praecise, sed vel ratione unionis qua unitur materiae, vel dispositionum quas secum affert esse simpliciter a materia coeli inseparabilem, atque adeo incorruptibilitatem, quae in huiusmodi inseparabilitate consistit, ab intrinseco convenire coelo.

Contra enim est quia talis unio esset omnino innaturalis materiae, impe-

diret enim in illa ne cum de se sit potentia hoc vel illud ens naturale prodiret unquam in talem actu, ac proinde violenter detineretur cum tali unione proinde ac violenter detinetur aqua sub calore. Hoc autem non est esse per se incorruptibile imo sicuti unio non esset proportionata naturae talis materiae ita neque forma unita proportionata esse posset atque adeo non fieret ex tali materia et tali forma invicem improportionatis unum per se. Eadem ratione impugnatur illud de dispositionibus, nam si forma exigit dispositiones quae reddant illam inseparabilem a materia atque adeo exigit ipsa esse inseparabilis ergo est improportionata naturae materiae quae cum sit potentia hoc vel illud compositum exigit posse coniungi cum hac vel illa forma.

Advertendum secundo, alios posuisse coelum esse corpus quoddam simplex in hoc sensu quod sit expers compositionis ex materia et forma actu inter se distinctis, quamvis quia est subiectum quantitati aliisque accidentibus quae materialia dici solent, ideo agnoscunt in eo materialitatem aliquam, et negant posse appellari actum purum, sed medium quid inter actum et potentiam, ita finxisse // (509r). Averroem praesertim in libro *De Substantia Orbis* capite 2, et octavo *Metaphysicorum* capite 12 docuit S. Thomas, quam eandem sententiam sequutus omnino videtur Durandus in secundo distinctione 12 quaestione prima, Gabriel, Maironis, Prassolius et alij quos referunt Conimbricenses primo *De Coelo* capite secundo quaestione 9 capite primo et Suarez disputatione 13 sectione 10.

Alij vero posuerunt in coelo materiam tanquam alteram partem physicam a forma coeli contradistinctam, sed tamen diversae rationis a materia inferiorum, ita Divus Thomas prima parte quaestione 66 articulo 2, et secundo *Contra Gentiles* capite 16, Capreolus, Ferrarensis, Caietanus, Herveus, coeterique sectatores fere omnes et praeterea Alensis, Henricus maior, et multi alij qui apud citatos recentiores videri possunt.

Utriusque huius sententiae Authores salvant incorruptibilitatem coeli per se et ab intrinseco, ex quo sequitur ad argumentum propositum dicendum esse in coelo non esse materiam, vel si est esse diversae rationis a materia inferiorum. Quamvis autem utraque ex his sentiis suam habeat probabilitatem et facile defendi possit, secunda tamen et plures gravioresque Authores habet et apparet verisimilior, nec levius habet quam prima fundamentum in Aristotele, nam quod ad hoc postremum de Aristotele attinet, in primis generaliter loquendo, illa locorum diversitas quae ex eo et pro sententia quae negat in coelo esse materiam, et pro ea quae affirmat afferri solet, satis indicat non esse secundum Aristotelem in coelo materiam transmutationi substantiali subiectam, hoc est materiam inferiorum, esse tamen partem aliquam potentialem, componentem cum forma coeli substan-

tiam completam sensibilem materialem corpoream atque ita iuxta hanc sententiam omnia facile conciliantur, unde in hac fuisse dicendus est Aristoteles ne faciamus illum secumet pugnantem.

Esse autem in coelo per Aristotelem materiam compositionis tanquam alteram coeli partem essentialem aperte colligi videtur ex eo quod // (509v) ipse habet octavo Metaphysicorum texto tertio. Sensibiles inquit cunctae substantiae materiam habent, ubi loquitur de substantijs sensibilibus ab omnibus concessis, inter quas paulo supra elementa et coelum numeraverat. Praeterea loquitur de materia non prout hoc nomine dicunt Authores primae sententiae intelligi posse partes integrantes, sed de materia quae est potentia respectu formae, materiae²⁹ autem definitio subdit, quae cum quid actu non sit, potentia est quod quid, quae est definitio materiae proprie sumptae. Colligitur etiam ex eo quod septimo Metaphysicorum texto 7 et duodecimo texto 14 et alibi saepe dividit substantiam sensibilem de qua profitetur se agere in materiam, formam et quod ex his nempe compositum. Cum igitur substantia sensibilis sit et neque materia neque forma, necessario erit aliquid ex his. Colligitur denique ex ijs locis in quibus Aristoteles appellat coelum corpus naturale, hoc est natura constans, est autem apud ipsum ut manifeste constat ex secundo Physicorum omnis natura praesertim si physice accipiatur vel materia vel forma. Coelum autem, si substantia simplex esset, neque materiam neque formam physice acceptas haberet.

Quod si Aristoteles octavo Metaphysicorum texto 12 docet in naturalibus incorruptibilibus non esse tot causas quaerendas quot in rebus corruptibilibus, neque enim inquit forte illa materiam habent, aut non talem, sed quae secundum locum mobilis est et alibi saepe docet in coelo esse materiam ad ubi.

Respondendum est, si loquamur de materia transmutationis de qua ibi loquebatur Aristoteles, in coelo non esse materiam ad substantiam quia non est generabile et corruptibile, esse tamen, secundum locum. Quod autem hoc modo sit intelligendus³⁰ Aristoteles patet, quia si sermo esset de materia compositionis non solum dixisset in coelo esse materiam ad ubi, sed etiam ad quantitatem, cum etiam cum quantitate in compositionem veniat. Ubicunque igitur universaliter Aristoteles videtur negare coelo mate-

²⁹ Nel t. si legge *materiam*.

³⁰ Nel t. manca il segno dell'abbreviazione, per cui sarebbe da leggere *illigendus*, ma si tratta di ovvia dimenticanza.

riam praeter quam ad ubi, loquitur de materia transmutationis // (510r) quam dicit esse potentiam contradictionis, non autem de materia compositionis quae sine dubio respectu³¹ aliquorum accidentium admitti debet, materia inquam quae tantum compositionis sit, non autem transmutationis et contradictionis. Sol enim verbi gratia ita est potentia ad suum lumen, ut nullo modo respiciat privationem luminis, et coelum ita est subiectum quantitatis ut non respiciat oppositam privationem. Simili igitur modo admitti potest materia respiciens formam substantialem, quae tamen non sit potentia contradictionis.

Quod si quaeras quodnam fundamentum habemus ponendi in coelo materiam quando quidem haec solum ex transmutatione investigata est a Philosopho, ubi igitur nulla est transmutatio, nulla est ponenda materia. Et praeterea si omnia salvari possunt ponendo substantiam coeli simplicem, et solum compositam ex partibus integrantibus, cur hoc ens sine necessitate multiplicamus?

Respondeo primo non leve fundamentum esse similitudinem quam habet corpus coeleste cum alijs naturalibus corporibus in multis accidentibus quae hic apud nos compositionem ex materia et forma comitantur, et propterea dici solent materialia. Horum autem plane similium accidentium quanto ponitur principium magis unum et simile, melius fit, at magis unum ponitur si darentur consequi materiam, quam si darentur consequi aliquid abstrahens a materia et a substantia completa. Neque hoc est magis multiplicare entia quam fiat in opposita sententia, illa enim multiplicat entia quasi formaliter, ponit enim veluti novos ac diversos ordines rerum, nimirum inter substantias compositas et mere simplices mediam quandam quae simplex est et tamen corporea: haec vero solum quasi materialiter, quod minus absurdum censi debet. Neque urget quod materia investigata sit ex transmutatione, quae tamen transmutatio in coelo non est, nam inventa semel per viam transmutationis in his inferioribus compositione ex parte potenti et actuali, ex similitudine deinde horum inferiorum in //(510v) plerisque accidentibus cum corporibus coelestibus, conijcere potuimus etiam in coelo proportionalem compositionem.

Aliud quoque fundamentum huius sententiae esse potest quia certum videtur quod cum modus operandi sequatur modum essendi, quo aliquid in suo esse elevatur magis supra materiam eo etiam magis elevari in suis operationibus. Hinc enim est ut S. Thomas quaestione 14 articulo primo

³¹ Nel t. *respectum*.

et cum eo alij communiter doceant immaterialitatem esse adaequatum principium intelligendi, quae est operatio separata a materia. Ex hoc autem oritur quod si coelum esset substantia simplex materiae expers, deberent etiam illius operationes valde esse elevatae supra materiam, et quamvis³² nomine immaterialitatis dicitur a S. Thoma loco citato quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod ipsa sit cognoscitiva, et quod secundum modum immaterialitatis est modus cognoscendi, unde quia Deus est summe immaterialis est etiam summe cognoscitivus, nomine inquam maioris immaterialitatis intelligitur maior carentia compositionis, sive haec sit ex materia et forma, sive ex partibus integrantibus, seu compositionis accidentalis. Quocumque tamen modo sumatur, certum est quod in opposita sententia minus immateriale est coelum, quam sint elementa et plantae et etiam animalia, homine excepto, haec enim omnia habent compositionem ex actu et potentia, et praeterea ex partibus integrantibus tam in materia quam in forma, et plurimis accidentibus superadditis indigent ut compleantur, cum tamen in illa sententia coelum careat praecipue ex his compositionibus unde deberet habere operationes perfectiores, magisque elevatas supra materiam quod falsum esse cernimus.

Quaeres primo ubinam unquam mentionem facit Aristoteles huius materiae coelestis diversae rationis a materia inferiorum.

Respondeo fecisse ubicumque indicavit in coelo dari materiam, cum tamen nolit eam esse potentiam contradictionis qualis est materia inferiorum, et quamvis definiendo materiam primam definiverit eam quae est principium transmutationis, haec enim praecipue intelligitur nomine materiae sicuti definiendo (511r) niendo efficiens definit efficiens per motum, quamvis per illum detur etiam ut supra ostendimus efficiens per emanationem et sine motu; definitio tamen materiae septimo Physicorum texto 8 potest etiam aptari materiae coelesti, quae de se neque est quid nec quale nec quantum, neque etiam illi essentiales sunt negationes horum, non quia illi de facto competant tales negationes, sed quia si competerent competerent per accidens et non sunt illi essentiales, quod certe de quantitate interminata respectu cuiuscumque materiae ita est intelligendum; nulli enim potest convenire actu negatio quantitatis interminatae et tamen recte dicitur materia non esse quantum neque negationem huius sed hanc de illa secundum accidens dici.

³² Nel t. segue *quia nomine immaterialitatis quando dicitur...* Per il senso del discorso espungo *quia* e *quando*.

Quaeres secundo quo modo possint duae purae potentiae esse inter se diversae rationis cum actus sit qui distinguit? et si non recedunt aequaliter a non ente, sed una est alia perfectior, ergo una plus participat de actu quam alia, atque adeo non est pura potentia.

Respondeo posse nos nomine actus intelligere vel differentiam essentialem contrahentem genus, qui est actus metaphysicus, vel existentiam qui est actus entitativus, vel formam, qui est proprie actus. Per omnes hos potest inter materias coeli et inferiorum dari distinctio et diversitas, nam et habent propriam differentiam, eo modo quo possunt habere differentiam huiusmodi entia incompleta et partes entis, per hoc quod una est potentia in ordine ad formas sibi unibiles per generationem, altera in ordine ad formas inseparabiles, et solum sibi aut composito concreabiles, habent etiam unaquaeque propriam existentiam incompletam, et denique per habitudinem ad diversas formas separabiles vel inseparabiles quas respiciunt ut actus sibi proportionatos possunt etiam sufficienter separari et distingui; et licet secundum rationem genericam considerata materia sit infimum omnium entium in ge-// (511v) nere substantiae, possunt tamen species materiae intra istud genus plus et minus participare de perfectione per ordinem ad perfectiorem formam quam respiciunt vel modum quo illi uniuntur.

Quaeres tertio cur possint dari plures purae potentiae cum non possit dari nisi unus purus actus?

Respondeo unum actum includere omnem perfectionem atque adeo dicere ens infinitum perfectum in omni genere, quod unicum necessario esse debet, non militat haec ratio in pura potentia, eo modo quo materia est pura potentia.

Quaeres quarto an materia omnium coelorum sit inter se eiusdem speciei.

Respondeo solutionem huius quaestionis pendere ex illa alia an coeli sint inter se distincti specie? Si sequamur opinionem probabiliorem, cuius Authores et fundamenta latius explicata videri possunt apud Conimbricenses secundo De Coelo capite quinto questione 3 argumento 2 et Suarez disputatione 13 sectione 2, formas coelorum inter se differre specie, quod magis est ad mentem Aristotelis, qui videtur posuisse incorruptibilia non multiplicari numero sub eadem specie. Probabilius etiam videtur esse materias coelorum differre, quia alioquin unum coelum posset, respiciendo dispositiones alterius formae coeli, et consequenter etiam formam mutari in aliud, et si haec coeli materia inseparabiliter huic formae unitur, hoc est ex eo quia natura sua et per suam capacitatem respicit hanc formam et non aliam, unde non potest ab una communi ratione formae coelestis specifica-

ri una coelorum materia, sicut ab una ratione formarum separabilium, quas respicit materia inferiorum, eadem materia specificatur.

Dices una pars materiae unius coeli respicit formam qua actuatur altera pars materiae eiusdem coeli, atque adeo non vi- //(512r) tatur corruptibilitas.

Respondeo non respicere tanquam formam quam possit recipere per motum et transmutationem, quae non fit nisi a contrario inducente contrarias vel oppositas qualitates, quare non sequitur corruptibilitas illa de qua loquimur.

Solet contra sententiam hactenus explicatam fieri argumentum ductum ex auctoritate S. Scripturae: ex primo enim Genesis deduci videtur quod primo die creatum sit coelum, quo nomine intelligitur coelum Empyreum, et Terra, quo nomine intelligitur Terra, et Aquae quae occupabant spatium totum inter empyreum et terram. Secunda die factum firmamentum, quo nomine caeteri orbes coelestes comprehenduntur. Subdit enim Scriptura positum fuisse in firmamento Solem. Facti autem fuerunt sine dubio ex illis aquis, ne daremus eas fuisse annihilatas, cum addat Scriptura, firmamentum divisisse aquas ab aquis.

De hoc plura apud Suarez loco citato videre est argumentatio et Scripturae interpretes ad primum capitem Genesis; satis est hic indicare nomine coeli primo die creati intelligi omnes orbes coelestes, nomine etiam firmamenti intelligi aërem qui dividit aquas pluvias, ab aquis terram alluentibus, quae quidem aquae pluviae sunt quasi e nubibus pendentes. Quamvis enim firmamentum significet et coelos omnes infra empyreum et aërem qui saepe in Scriptura nomine coeli comprehenditur, aliqua tamen illi tribuuntur aliquando ratione unius partis quam includit, alia non nunquam ratione alterius: igitur ratione aëris dicitur dividere aquas ab aquis, ratione orbium coelestium dicitur in firmamento fuisse positus Sol. Et haec sufficiant ratione illius argumenti quo impug-/(512v) nabatur coeli incorruptibilitas.

Iam ad tertium argumentum de astris quae de novo oriri visa sunt, variae responsiones sunt, sed non est otium eas fuse persequi. Videri potest libellum Ioannis Echij supra citati ubi decem et eo plures de hisce novis astris opiniones refert.

Mihi primo probabile videtur quod si nulla apparet commoda ratio salvandi quod hae verae stellae non fuerint vel quod de novo solum apparuerint, quia deferantur in aliquo Epicyclo, cuius in summo prae altitudine videri non possunt, visa autem sint cum nobis factae sunt viciniore, quorum utrumque satis improbabile videtur, et validis rationibus impugnatur ab Astronomis, probabile inquam videtur quod miraculose fuerint productae,

cuius miraculi vel portenti causa vel nobis nunc saltem ignota sit, vel certe ea sit, ut homines excitentur ad cognitionem Syderum conditoris aut quid simile. Certe hoc magis philosophicum est, quam ponere coelum corruptibile; cur enim magis corruptibile, ex unius vel alterius astri variatione in tot saeculis, quam ex perpetua caeterorum omnium invariabilitate, quo ad figuram, situm, motum et caetera censi non debet incorruptibile? Sane ex eo quod videamus omnes perpetuo homines semel corruptos non redire iterum ad vitam, recte dicimus esse hoc naturae hominis et cuicumque effectus, ut non possint naturaliter semel corrupti iterum redire; et quod aliqui redierint aliquando in vitam miraculum esse dicimus, et semper miraculum diceremus quotiescumque id contingeret, etiam si miraculi causam ignoremus, cur igitur in simili, nova ista //(513r) et praeter usitatum syderis productio, non est miraculo tribuenda potius quam dicendum coelum esse natura sua corruptibile et generabile?

Si cui autem confugere ad miracula displiceat minus improbabiler dicere posset stellas hasce in aliquo coelo superiori ad firmamentum existere neque fuisse de novo productas, sed solum apparuisse de novo, eo quod cum ita sint collocatae, ut moveantur supra eam partem firmamenti quae dicitur via lactea in qua de facto omnes huiusmodi stellae visae sunt; quae via non est uniformiter rara, sed alicubi plus alicubi minus; ubi igitur longo temporis decursu inciderunt supra aliquam viae lacteae partem rariorem, et non impediens earum aspectum, sicuti impediens prius partes densiores, tunc potuisse conspici. Quae est sententia quae etiam probatur autori supra citato.

ARTICULUS TERTIUS *DE NUMERO QUANTITATE FIGURA LUMINE CAETERISQUE COELORUM ACCIDENTIBUS*

Quod attinet ad numerum standum est ut videtur Aristoteles ipse fecisse 12 Metaphysicorum texto 47 ijs quae docent Astronomi. Colligitur enim hic numerus ex vario motu in coelis diuturna observatione ab ipsis deprehenso. Statuit autem communior in- //(513v) ter eos hoc tempore sententia praeter 7 sphaeras planetarum non solum alteram dari quam antiqui dixerent octavam ultimamque cum usque ad Ptolomaei et Aristotelis tempora 8 tantum videantur fuisse cognitae Sphaerae mobiles. Sed 4 illis 7 superiores, atque adeo omnino undecim: neque sine hoc orbium numero existimant posse probabiliter et certa ratione salvari coelestia phaenomena; quamvis in his

ipsis orbibus varios circulos eccentricos simpliciter vel secundum quid et varios etiam epicyclos excogitarint ad varios astrorum motus salvandos variasque altitudines et declinationes. De quibus omnibus sicut etiam de situ et collocatione orbium, de periodis velocitate et diversitate motuum eorundem videri possunt ea quae exacte scribit Clavius in commento in Sphaeram de Sacro Bosco. Est autem Christiano Philosopho supra numerum coelorum ab Astrologis deprehensum addendum coelum empyreum, quod est ita appellatum, eo quod sit maxime lucidum, et quamvis sit immortalis Beatorum sedes, atque adeo naturali Philosopho incognita, admittitur tamen communi fere Patrum ac Scholasticorum consensu, quos videre est in secundo Sententiarum distinctione secunda et prima parte S. Thomae quaestione 66 articulo 3.

Illud hoc loco in quo³³ vocari posset an singulis coelorum astrorumque motibus qui actenus deprehensi sunt singulae assistant intelligentiae motrices? an vero una plures orbis moveat, vel certe plures orbis partes quas eccentricas appellant, primus sensit videtur Aristoteles qui 12 Metaphysicorum texto 47 tot ponit intelligentias quot motus diversorum orbium et orbium partium ponebant Callippus et Eudoxus nobiles eius temporis Astrologi. Et sane si Aristoteles posuit intelligentias movere ex necessitate naturae ita ut earum virtus motiva, naturaliter proportionata mobili cui assistit, agat quantum potest // (514r) recte putavit ad numerum mobilium multiplicandum esse numerum Intelligentiarum.

Verum non recte sensit Aristoteles Intelligentias agere ex necessitate naturae, sicut etiam in eo erravit quod non plures putavit intelligentias dare quam sint orbis quibus impellendis assistant. Quamvis autem non sit improbabile singulis motibus coelorum diversis singulas praeesse intelligentias, incertum tamen hoc est, et illud solum absolute falsum videtur ab una tantum moveri omnes orbis, sicuti una tantum anima diversissimas praestat functiones in corpore humano; incertum inquam quia non videtur virtus cuiusquam Angeli moventis ita esse limitata, ut illum solum orbem quem de facto movet movere possit, praeterea nullum alium. Vix enim credi potest Angelum qui movet undecimam sphaeram habere tantum excessum virtutis supra Angelum qui movet lunam quam habet ipsa sphaera undecima supra corpus lunare quae est innumeris millionibus partium maior, ut videre est apud Clavium, cum tamen ex sententia Sancti Thomae tertio Contra Gentiles capite 80 Angeli moventes orbis coelestes sint eiusdem or-

³³ Nel t. si legge *quae*.

dinis nempe Virtutum in secunda hierarchia, qui omnes sicut maxime excedunt vim Angelorum infimi ordinis et tamen quilibet Angelus dicitur posse movere saltem unum orbem coelestem, ita sine dubio plusquam unum orbem movere poterunt. Videri possunt Conimbricenses secundo *De Coelo* capite 6 quaestione 8.

Quod attinet ad quantitatem, figuram, densitatem, et raritatem, certum est in coelo esse quantitatem, et consequenter figuram cum infinitum non sit; est autem figura illius sphaerica ut probat Aristoteles secundo *Coeli* a texto 22 quod non solum probabiliter colligitur eo quod haec figura propter capacitatem maiorem sit omnium accommodatissima coelo, sed etiam necessario //(514v) eo quod si alterius esset figurae, non posset in orbem moveri quin daretur vacuum, et praeterea apparet stellas aequaliter moveri circa centrum et fixas praesertim aequaliter semper a nobis distare; videri potest praeter Aristotelem loco illo primum caput *Sphaerae* et ad illud *Clavius* qui pluribus id posse demonstrari docet.

Certum est praeterea coelos esse corpora solida, quod aliqui colligunt ex *Scriptura* in qua dicuntur solida quasi aere fusa, et meliores mathematici aperte ostendunt quia alioquin orbis superiores non raperent inferiores tanta celeritate quanta ipsimet moventur. Sicuti non tanta velocitate rapiunt ignem et aërem subiectum propter fluiditatem talium corporum, tum quia hanc soliditatem indicant *Stellae*, et praesertim *via lactea*, quae infixae coelo esse debent ut uniformiter rapiantur sicut rapi cernimus. Haec autem soliditas non est durities illa quae in corporibus nostris inferioribus est qualitas quaedam secunda orta varia complexione partium, sed alia quaedam qualitas alterius rationis esse debet.

Certum est tertio esse in coelo raritatem et densitatem. Patet quia nil repugnat quod cum in coelo sit quantitas et materia, sit etiam raritas et densitas; et praeterea quia stellae interpositae inter nos et solem ut patet in *Eclipsi* impediunt nobis lumen *Solis*, quod non impediunt caeterae coeli partes. Hoc autem non nisi ex raritate et densitate provenire potest; ex quo etiam patet quod in coelo sit opacitas et perspicuitas, partes enim densiores non recipiunt lumen in profunditate, partes vero rariores, ut sunt reliquae coeli partes praeter stellas, recipiunt et transmittunt. Ex qua etiam raritate et perspicuitate quae ad illam sequitur oriuntur maculae, quae appa- //(515r) rent in *Luna*, de quibus magna olim fuit controversia. Sed hanc esse illarum causam probabilius sentiunt *Divus Thomas* secundo coeli texto 49 et *Scaliger* exercitatione 62.

Certum denique est in coelo esse lumen, quod saltem de aliqua coeli parte ut *Astro* probare non indiget. Nonnullae tamen circa hoc et reliqua

qua accidentia difficultates existunt breviter attingendae.

Prima est an haec coeli accidentia sint eiusdem rationis cum accidentibus inferiorum, loquor de quantitate, figura, lumine, et dicendum videtur esse eiusdem rationis. Sensus enim ea indicat plane eadem nec est cur in hoc relinquamus, vel corrigamus iudicium sensuum neque obstat quod accidentia coeli sint incorruptibilia, in inferioribus autem corruptibilia, et corruptibile et incorruptibile videantur differre genere. Sunt enim ea accidentia in coelo non natura sua, sed solum quatenus sunt in tali subiecto corruptionis incapaci, et exempto ab actione contrariorum etiam ipsa incorruptibilia. Hoc autem accidentarium discrimen corruptibilis et incorruptibilis, non facit diversitatem in natura et specie talium accidentium.

Secunda difficultas est an astra participant ex se aliquid luminis, vel certe totum recipiant a sole. Hoc ut melius intelligatur supponendum est vera esse illa quae de natura motu et figura astrorum docet Aristoteles secundo coeli a texto 40 et sequentibus et primo quidem astra eiusdem plane esse naturae cum coelo vel saltem cum suo epicyclo, hoc est cum ea coeli parte in qua inest, et ad cuius motum proprio motu movetur. Probat hoc Aristoteles loco citato plura in huius rei confirmationem. Videri possunt apud S. Thomam, Albertum, Simplicium et alios interpretes eo loco. Satis autem constat ex eo quia si essent diversae naturae a suo orbe, diversum etiam ab illo motum sortita essent. Quod est falsum (515v) sum cum aperte ostendant Astrologi et Aristoteles loco citato non moveri astra proprio motu, sed a motu orbis cui sunt³⁴ infixa, veluti nodi in tabula.

Tota autem diversitas quae est inter astra et reliquas coeli partes accidentaria est, ex eo enim quod astra sint partes coeli densiores, plus etiam luminis participant et medio illo plus caloris in inferiora producant, quam producat ipse orbis.

Ex hoc autem habetur quod cum astra eiusdem sint materiae cum suo orbe, si lux sequitur ad rationem aliquam communem corporibus coelestibus, et astra et orbis quibus sunt infixa aliquid luminis participare, quasi innatum et de suo, quamquam in ipso orbe propter magnam perspicuitatem illius corporis in quo lumen non terminatur ex obiecto alicuius opacitatis, nobis non luceat. Et sane de suo aliquid luminis habere stellas plus etiam quam habeat ipse orbis, non solum constat ex ratione allata sed experientia in eclypsi lunae quae etiam si non illuminata a sole propter interiectam terram, adhuc habere cernitur aliquid luminis, et rubicunda apparet.

³⁴ Nel t. *est*.

Sed praeter lumen quod veluti nativum habet, multo plus luminis participare a sole, et ratione illius ita splendida nobis apparere satis certum est. Et in luna colligitur hoc apertius quam in caeteris astris. Haec enim ex ea parte qua solem non respicit, ita parum lucida est, ut nobis lucida non appareat, unde est ut crescat et decrescat in lumine pro ut plus vel minus soli opponitur.

Dices lunam fortasse a sole lumen recipere, caetera autem astra non item, tum quia in caeteris illa veluti facierum diversitas, et augmentum decrementumque luminis non //(516r) cernitur, tum quia ex interpositione terrae et caetera astra non secus ac luna eclyparentur, tum denique quia illa quae sunt infra solem ut Venus et Mercurius, Solem eclyparent sicuti facit luna.

Respondeo primo quidem caetera astra non ita diversimode opponi soli ut ex ea diversitate illam respectu nostri veluti facierum diversitatem pati debeant, vel certe tam exigua est illa luminis varietas quam subeunt, tanquam sunt a nobis remota ut cerni non possint. Secundo dico hoc etiam mirabili illo tubi visualis invento nuper deprehensum fuisse saltem in Venere quae est corniculata et crescens ac decrescens non secus ac luna beneficio illius instrumenti cernitur.

Ad secundum dico astra superiora ad lunam ideo ex interpositione terrae non eclypari quia non pertingit umbra terrae.

Ad tertium primum respondeo docere Astronomos circulum visualem Veneris esse centuplo minorem circulo visuali Solis; quare etiam si inter nos et Solem obijciatur, non potest nisi centesimam Solis partem nobis obscurare, tam parva autem eclypsis deprehendi non potest. Secundo respondeo hoc etiam admirabili beneficio tubi praedicti deprehensum esse, videlicet nuperime quaedam in ipso sole maculae conspectae sunt, quarum et numerum et variationem, neque enim obtinent semper eundem situm, diligenter observarunt aliqui, easque observationes typis mandarunt in Germania; has autem maculas nihil aliud esse posse quam stellas aliquas soli subiectas, et hinc inde partes illius nobis obscurantes probabili satis coniectura docuere Astrologorum observatores.

Quaeres: cur si luna habet proprium lumen secundum partes quae non accipiunt lumen a sole non apparet lucida?

Respondeo quia cum lunae lumen quasi nativum exigu-//(516v) um sit non apparet, praesertim ob fulgorem partium proximarum quas sol illuminat, sicuti aliquae³⁵, stellae propter eandem vicinitatem ad fulgorem lunae

³⁵ Nel t. *aliqui*.

cerni non possunt, et quasi obtenebrantur.

Tertia difficultas est de figura astrorum. Respondeo ex Aristotele secundo Coeli loco citato et Philosophis communiter ac Astrologis, ut videre est apud Clavium in caput primum Sphaerae pagina 128, esse figurae sphaericae, tum quia haec etiam perfectio figurae debetur astris, tum quia id colligitur praesertim in luna ex modo quo a sole illuminatur, et in astris firmamenti quae semper ex quacumque parte videantur apparent rotundae; quod non contingeret nisi essent figurae sphaericae, neque contra hoc facit id, quod deprehensum est novo hoc visuali tubo in luna, quae non perfecte rotundata, sed aspera ac lacunosa apparet. Hoc enim solum forte contingit, quia partes rariores et minus illuminatae, sicuti faciunt umbram, ita etiam causa sunt ut magis promineant partes illuminatae vicinae, sicuti videmus fere contingere in sphaerulis e succino vel chrystallo maculosis, et non aequaliter lucidis ac densis.

CORRADO DOLLO

IL DANDISMO NELLA FRANCIA DELLA PRIMA METÀ DEL SECOLO XIX E IN BALZAC

Questo testo si inserisce, con funzione introduttiva, in un gruppo di saggi concernenti opere di tre grandi scrittori francesi del secolo scorso — Balzac, Barbey d'Aurevilly, Baudelaire — che hanno come motivo di riferimento, meno diretto nel primo e più centrale nel secondo e nel terzo, il dandismo e la figura del dandy.

Si tratta per Balzac del *Traité de la vie élégante* del 1830; per Barbey d'Aurevilly di *Du dandysme et de G. Brummel* del 1845; per Baudelaire di *Le dandy* e di altri scritti della fine del 1859 e dell'inizio del '60, contenuti in "Le peintre de la vie moderne". Furono pubblicati nell'arco di un trentennio, e distanziati l'uno dall'altro da un quindicennio circa.

Ho trattato di Barbey e di Baudelaire, a proposito delle opere indicate, nel mio *L'ideale Estetico* (2 ed. rielaborata del 1974). Obiettivo di ricerca in tale opera: la critica di una ragione estetica rivolta a saggiarne, nell'ambito di un'analisi storico-culturale di teorie significative in argomento, possibilità e limiti in direzioni del sapere filosofico e storiografico, etico-politico e pedagogico. Non ho considerato in quell'opera il *Traité de la vie élégante* di Balzac, cui ho dedicato recentemente un'ampia memoria letta presso l'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna (v. *Atti dell'anno accademico 1991-1992*).

Intento *pedagogico* (non secondario) di questi lavori è riprodurre all'attenzione, soprattutto dei più giovani, un materiale di riflessione circa la questione dell'attualità della valenza estetica nell'impostazione esistenziale della vita contemporanea, in rapporto a condizionamenti socio-politici e a problematiche etiche individuali, di coppia o di gruppo del nostro tempo.

L'esposizione è divisa nelle parti seguenti: I°. Il dandismo nella Francia della prima metà del sec. XVIII e in Balzac. II°. Il *Traité de la vie élégante* di Balzac, proposta etico-pedagogica. III°. Il dandismo di Brummel nel profilo di Barbey d'Aurevilly. IV°. Il motivo del dandy in Baudelaire.

Il testo seguente si riferisce alla I^a parte che ha anche valore introduttivo rispetto alle altre.

1. *Il dandismo nella Francia della prima metà del secolo XIX.*

La figura del dandy e il fenomeno del dandismo si sviluppano in Francia in rapporto al dandismo inglese, ed in particolare a quello rappresentato da Byron e da Brummel, nel periodo della restaurazione e del regno di Luigi Filippo. Riportiamo qui, a guisa anche di introduzione al piano complessivo di lavoro esposto, le notizie principali in argomento, ricavandoli da due opere, ben documentate, di J.C. Prévost e di E. Moers¹.

Durante la rivoluzione si fanno notare i *muscadins* (chiamati anche *incroyables* sotto il Direttorio per la loro mania di ripetere frequentemente questo termine), monarchici ed antidemocratici. Comprendevano anche impiegati di banca e affini (ed i cosiddetti *calicots*, commessi di magazzini di stoffe); elegantoni che ostentavano affettazione e disprezzo per il volgo, e perfino brutalità. Dopo Waterloo però il termine più usato per designare

¹ J.C. Prévost, *Le dandysme en France (1817-1839)*, E. Droz Genève, Minard Paris, 1957. È una tesi di dottorato sostenuta presso l'Università di Chicago nel 1952 (pp. 215). Lo studio si arresta al 1839 poiché, si avverte nell'introduzione, "en 1840 la dandy cède la place au lion" (indicare tuttavia l'anno preciso di inizio di un processo tanto complesso crea qualche perplessità). In appendice utilissimi indici (165-130): concernenti autori, opere, giornali e riviste, *specie* di elegants, luoghi, caffè, clubs, ecc., personaggi di romanzi, opere teatrali (*sigla P*). E. Moers, *The Dandy. Brummel to Beerbohm*, Secker & Warburg, London, 1960 (Citazioni dalla traduz. italiana col titolo: *Storia inimitabile del Dandy*, trad. F. Niederberger, Rizzoli, Milano, 1965, pp. 469). In appendice, pp. 425-457, ricchissima bibliografia (*sigla M*). I capitoli più importanti di questo volume di E. Moers integrano e sviluppano lo studio del Prévost, limitato al dandismo francese e per il periodo 1817-1839 (a ventidue anni circa); e con riguardo non soltanto alla Francia. Esso inizia infatti da Brummel e dedica gli ultimi due capitoli, l'uno alla decadenza del dandismo, l'altro al suo epilogo con sir Max Beerbohm (nato a Londra nel 1877 e morto a Rappallo nel 1956). Al dandismo francese sono dedicati i seguenti capitoli: *Il dandismo penetra in Francia (1815-1830)*; *Il dandismo e la stampa: Francia 1830*; *Il conte d'Orsay, Barbey d'Aurevilly* (pp. 323-346), *Baudelaire* (pp. 347-364). La seconda parte del volume è dedicata al dandismo inglese nel suo percorso da Brummel a Max Beerbohm. In essa il periodo della Reggenza è definito «un'epoca piena di fiducia, serena e convinta di essere depositaria del buon gusto e di far rivivere gli ideali della Grecia antica», in cui «gli agi moderni non soffocavano l'eleganza e neppure un certo incanto misterioso e romantico».

il tipo elegante fu l'anglomane *fashionable*, diffusosi largamente dopo il 1817 ed utilizzato nel *Traité* di Balzac.

Il *fashionable* appare ricevuto "ufficialmente" in Francia nel 1823, data in cui la *Pandore* gli dedicò un articolo seguito da altri che ne descrivono gusti ed evoluzione, ed in particolare le fatuità². Il *fashionable*, si dice nella *Pandore* del 1827, se "du premier rang..., a des amis au Faubourg Saint-Germain; révolutionner les noeuds des cravates" e attività del genere, "tels sont ses soucis" P 66. È in genere un parigino arricchito, anglomane anche se raramente è stato a Londra; usa nel parlare spesso termini inglesi; inglesi sono i suoi oggetti di *toilette* e di uso quotidiano; è un patito delle corse, e fa correre cavalli di sua proprietà, se li possiede, secondo le norme inglesi. Non è una copia del dandy inglese (in Francia piuttosto "méprisé son air guindé"), poiché, contrariamente alla "froideur" e alla *réserve* britannica, manifesta "une gaîté franche et animée", e professa "un art de vivre tel que le comprenaient les viveurs de 1830 à 1840" P 65-66 e 163-164.

Il Prévost riferisce delle prime opere in cui tra il 1821 e il 1825 si dice in Francia del *dandy* inglese. Nel 1821 si accenna anche a dandys francesi "qui couraient à cheval avec une petite canne à la main" P 71; col 1830 la loro voga diviene grande, ed essi entrano prepotentemente nelle opere di Balzac, Musset, Stendhal; nel 1835 rappresentano infine "le modèle du bon goût" 79. Permane però netta la differenza. "Le mot d'ordre du dandysme anglais est l'empois; celui du dandysme français la désinvolture". Per l'inglese dandismo è per lo più sinonimo "de fatuité exclusive"; per il francese rappresenta "toute una façon de vivre" che diviene propria "du dandy de bon ton, du dandy viveur" appartenente "à la meilleure société élégante de la capitale" P 78-80³.

² La *fatuité* dell'epoca fu oggetto di una serie di satire da parte della *Pandore* che in un articolo del 24 agosto del 1824 dà di essa e del fatuo una definizione severa: "La fatuité est la fille de l'orgueil et de l'impertinence. Le fat est l'homme d'esprit des sots; il ne fait rien par goût, il n'agit que par ostentation; il se croit un personnage; il n'est qu'un mauvais comédien" P 166-167.

³ Si riunivano nei boulevards o nei caffè e nel *Jardin des Tuileries*. Il Prévost descrive a p. 100 ss. e nelle note le attività in cui si manifestavano "avec le plus d'éclat la vanité et la fatuité du dandy"; mediate dall'influenza inglese, perché, come si è detto, dal 1730 al 1830, in Francia l'Angleterre "devient de plus en plus à la mode; "l'anglomanie caractérise souvent nos élégants autant que leur rouerie" 68. Significativo del costume e del tipo di riflessione su di esso è il fatto che già all'inizio del secolo si legge nel *Journal de Paris* del 1801 un lungo elogio della *coquetterie*

I dandys francesi autentici furono però poco numerosi, forse un centinaio. Ricchi, potevano anche non appartenere all'aristocrazia. Quartiere generale del "dandysme de bon ton" era il *Jockey Club* che nel 1815 comprendeva 150 membri ("les hommes de lettre n'y pénétraient qu'avec difficulté") residenti in generale nel quartiere d'Antin P 95-98.

Per l'aspetto etico-politico di fondo il dandismo di origine aristocratica si mantiene legato alla tradizione nobiliare del settecento, alla sua fatuità, ai suoi vizi (ed anche alle sue orge):

Le dandy se tient à l'écart du XIX siècle démocratique en créant les mœurs des aristocrates du XVIII siècle. Sceptique par la pensée, épicurien débauché par goût, exclusif par vanité; le dandy est tout proche du mondain de 1736, et il le sait" P 102.

A siffatto dandismo aristocratico si collega strettamente quello, d'imitazione, sviluppatosi nel sec. XIX, dovuto a giornalisti, artisti e letterati, spesso indebitati e pretenziosi:

Au dessous des grands dandys se trouve le troupeau des imitateurs. Il y eut des hommes de lettres, des journalistes, des artistes; ce sont, par exemple Balzac, Latour-Mezeray et Delacroix, qui, sans rang ni fortune, voulerent au moins prendre les manières des riches dandys. Souvent criblés de dettes, il se faisaient remarquer par des goûts prétentieux, par les gilets, les cannes, les dîners, les loges à l'Opéra, parfois même un cheval" P 104.

E. Moers dà rilievo, nell'opera indicata, alla diffusione del dandismo in Francia ad opera dei suddetti personaggi.

Negli anni 1830-40, informa, benché in Francia non esistesse una letteratura tipo dandy vera e propria, vennero pubblicate "più descrizioni ed analisi critiche sui dandies che in tutti i romanzi sulla buona società della Reggenza inglese"; e questo perché i dandies non costituivano in essa "la caccia riservata di una sola classe, ma erano il sollazzo di tutte le classi" M 163. Apparivano non soltanto nei romanzi, nelle commedie, nelle canzoni ma anche nei giornali, specialmente in quelli specializzati nelle attualità mondane ed attenti ai pettegolezzi.

e della *fatuité*, in cui si affermano proposizioni del genere: "Toutes les femmes sont coquettes et tous les hommes sont fats; c'est du plus au moins; l'âge n'y fait rien. Les nuances peuvent changer, la couleur c'est la même... La coquetterie annonce le désir de plaire, la fatuité en montre l'assurance; voilà le principe: les conséquences varient à l'infini" P 170.

Sotto Luigi Filippo si ebbe infatti una grossa affermazione della stampa, dovuta anche all'intraprendenza di Émile de Girardin che fondò tre riviste (*Le Voleur* nel 1828, *La Silhouette* umoristica ed illustrata da vignette, e *La Mode*, entrambe fondate nel 1829)⁴ ed acquistò anche nel 1836 *La Presse*. La più nota delle riviste fu per l'appunto *La Mode* in cui Balzac farà apparire a puntate i capitoli del suo *Traité* (pp. 161-186).

Ad opera anche di giornalisti, "vivaci, eccentrici e pieni di talento", nonché di grandi scrittori ed artisti, si formò così in Francia "un gruppo incomparabile" delle più diverse tendenze, "a metà cammino, per modi di vita e per professione di fede, tra il mondo dandy del *Jockey Club* e il mondo *bohémien* delle lettere". I suoi membri interessati al dandismo, tanto nella sua versione inglese quanto in quella francese, crearono e portarono alla perfezione la tecnica di saggi caricaturali (acuti, minuziosi, pseudo-scientifici) spesso chiamati *physiologies*" M 165-166, illustrati con vignette disegnate da due celebri caricaturisti dell'epoca: Gavarni e Daumier⁵.

⁴ *Le Voleur*: giornale a buon prezzo che ogni cinque giorni pubblicava articoli ricavati dai principali giornali parigini" ("coup de maître du jeune Girardin alors sans un sou"). Cfr. P. Barbéris, *Balzac et le mal du siècle*, Paris, 1970, 2° vol., p. 1942. Si tratta di un'opera poderosa, in due voll. di circa 2000 pp. complessive, che riguarda i primi 35 anni della vita di Balzac (1799-1833).

⁵ La stessa *Physiologie du Mariage* (1829) di Balzac (la citeremo nell'edizione curata da M. Regard per Garnier-Flammarion, Paris, 1988) di cui diremo più avanti, apparterebbe a questo genere di letteratura, in buona parte umoristica, "inspirée superficiellement alla *Physiognomie* de Lavater" ed edita in volumetti intitolati, "au choix *Arts, Codes, Physiologies, ou même Grammaires ou Monographies*". Il Renard, nella prefazione alla citata opera di Balzac, ne indica con chiarezza le caratteristiche in quanto segue: "Les Arts se présentaient en général comme un ensemble de recettes ou des conseils, comme des manuels pratiques très simples qui apportaient le fruit d'une expérience sociale. Les *Codes* avaient en principe plus d'ambition. Napoléon en était le parrain involontaire, et comme le *Code civil* ils se proposaient de réunir les lois propres à tel group où a telle corporation. Un courtier [sensale] littérarise inondait le marché de ces productions hâtives entre 1827 et 1830, il s'appelait Horace Raisson... Balzac y voisinait avec Marc Saint-Hilaire. De cette fabrique sortiront des produits innombrables". Tra i vari *Codes*, il *Code des gens honnêtes* di Balzac. Le *Physiologies* «se voulaient moins descriptives, plus scientifiques... Brillat-Savarin, en écrivant la *Physiologie du goût*, avait mis le titre à la mode. A vrai dire, la distinction était toute formelle, car l'étiquette n'importait guère". Le due opere citate di Brillat-Savarin e di Balzac si presentano infatti del tutto simili dal punto di vista formale; e cioè "comme un mélange d'axiomes, d'anecdotes, de réflexions sérieuses ou plaisantes, de recettes ou de conseils, le tout groupé en *Méditations*" (*Préface* cit. 13-14).

Personaggi appartenenti a questo gruppo vennero ritratti quali *dandies* nella *Comédie humaine* di Balzac. Tra essi, il dottor Véron, fondatore della *Revue de Paris*; Latour-Mezeray, collaboratore di *La Mode* e *Le Voleur* (“il cui abbigliamento e lo splendido *calèche* affascinarono Balzac”) e, più dandy di tutti, Roger de Beauvoir, “dalla personalità brillante e raffinata, che insegnò a Baudelaire e a Barbey d’Aurevilly quel che sapevano sulle arti del dandismo pratico”. Membro del Jockey Club, “personificava la nuova creatura composita, uomo di lettere, giornalista e dandy” M 166 che caatterizza l’epoca.

Il Prévost dà particolare evidenza, nel suo saggio, all’influenza che esercitarono, sulla cultura francese dell’epoca, il dandismo di Brummel e quello (certamente più diffuso ed influente) di Byron P 27-32).

Brummel infatti, per la generazione del 1830, “est à peine plus qu’un nom, dont le son évoque les cravates empesées et les bottes vernies. Froide impertinence, prétention dédaigneuse, morgue puérile, voilà comment on comprend le dandysme de Brummel”. Come si è detto, “la conduite du dandysme française est marquée par la désinvolture; l’essence du dandysme c’est la science du confortable, la rouerie, l’art de vivre. Rien de cela ne se trouve dans l’histoire de Brummel” P 90.

Il grande successo riportato in Francia dal dandismo di lord Byron contrasta, a sua volta, con quello scarso conseguito da lui in patria, “où on l’avait à peu près négligé”. È infatti Byron che diventa, ben più di Brummel, “le héros du dandys parisiens”, poiché egli, “grâce surtout au *Don Juan* et aux *Mémoires*, fut fort connu pour son cynisme, son scepticisme et sa vie dissipée”. Ed è Byron, e non Brummel, “aux yeux du fat parisien, le grand dandy” contemporaneo, contrapposto all’uomo “des courses et des paris”; e ammirato per la sua vita “d’artiste et de grand seigneur paresseux...; aristocrate, poète et roué de l’Angleterre” P 90-94.

Per quanto riguarda in particolare l’influenza del dandy nella letteratura francese, il Prévost — notato che dei romanzi inglesi di tipo *fashionable* con dandys protagonisti alcuni erano stati tradotti in francese (nel 1828 *Merton* di Th. Hook e *Pelham* di E. Bulwer; nel 1829 *Granby* di Th. Lister; nel 1830 *Tremaine* di R. Plumer Ward; P 36 ss. e 106), ma sembra con successo modesto — segnala come grande quella degli eroi byroniani anche nei riguardi dei dandys balzachiani. Si tratta però, insiste il critico, di una influenza parziale, perché gli autori francesi, anziché ispirarsi alla “vie d’un véritable dandy”, si sono per lo più ispirati “par ce qu’il y avait de pittoresque dans leur sujet et ils se sont amusés à peindre un diable à la mode” P 116. Il suo giudizio conclusivo sul dandismo

francese⁶ è pertanto severo: il dandy è l'erede "du grand seigneur du XVIII^e siècle, tout à ses plaisirs et partisan du vice raffiné. Cynique et mystificateur, le dandy met toutes les frivolités en honneur, dédaigne l'intelligence et les véritables talents. Il est anglomane par vanité... Il devient le symbole éclatant du courant de fatuité et d'orgueil qui traverse la France après le triomphe de l'idée révolutionnaire de l'égalité" P 105. Aggiunge inoltre che, insieme a Stendhal, de Musset e qualche altro, fu Balzac a consacrare nei suoi romanzi la voga del Dandy: "avec Rastignac, Trailles et Marsay"; e che il dandismo letterario, non molto fortunato con de Musset, lo fu invece con T. Gautier:

"D'autres suivirent Gautier dans cette voie, et c'est ainsi qu'on parle aujourd'hui du dandysme littéraire de Baudelaire, de Barbey d'Aurevilly, de Huysmans et de Bourget" P 163-164.

2. Balzac: il dandismo ed il suo superamento in saggi di carattere satirico-sociale.

Col 1830 Balzac aveva incominciato a scrivere articoli di cronaca mondana sulle riviste alla moda, cercando di imitare, "con molta tenacia ma scarsi risultati, il dandismo così personale dell'amico Latour-Mézery" M 166-167, incoraggiato dal successo che aveva incontrato il suo romanzo *Les derniers Chouans*. E. Moers ricorda, tra i suoi contributi nel genere dandy: *Étude de mœurs par les gants*, *Physiologie de la toilette*, *Nouvelle théorie du déjeuner*, *Des mots à la mode*, *Physiologie gastronomique*, *Physiologie du cigare*, ecc. M 168 ss.

Secondo Prévost Balzac seppe in tal modo divenire "le peintre à la fois le plus amusant et le plus pénétrant de l'époque. Dans la *Nouvelle théorie du déjeuner*, la *Physiologie de la toilette* et le *Traité de la vie élégante*, nous trouvons, sous forme d'aphorismes, des plaisanteries qui expriment toute l'impertinence de ce travers: "le déjeuner est le critérium, c'est le prodrome de votre perfection personnelle"; "la cravate c'est l'homme"; "l'esprit d'un homme se devine à la manière dont il porte sa canne" P 169⁷.

⁶ Per tale giudizio, cfr., J.C. Prévost, *op. cit.*, 69-81 e 123-124.

⁷ Il Prévost segnala, oltre a quelle indicate da E. Moers, altre pubblicazioni di carattere commerciale, dovute a Balzac stesso o alla sua collaborazione, per lo più anonime, dirette ad "insegnare" agli elegantoni le *arti* più opportune per risolvere

Rinviando agli studi degli specialisti balzachiani per la questione se egli abbia o no vissuto un periodo genuinamente dandy (cosa che mi sembra oltre modo dubbia) o piuttosto in cui gli sia piaciuto atteggiarsi a dandy (cosa molto più probabile); e ricordato che nel *Traité de la vie élégante* egli ne prende decisamente e severamente le distanze, va riconosciuto che dandismo e dandies sono ampiamente presenti non soltanto negli scritti minori di cui abbiamo richiamati i titoli, ma anche nella *Comédie humaine*.

Del *Dandy* Balzac mette in evidenza nella *Comédie* soprattutto “sa mise et sa tournure..., de cannes merveilleuses, une charmante lorgnette, des boutons de diamants”; e come sue occupazioni principali: “lorgner impertinemment les gens, parier sur l’identité d’une jeune fille masquée”, ecc. Il Prévost in proposito muove qualche critica a Balzac (a mio parere troppo severa), perché, “au lieu de les peindre ...il ne fait trop souvent que citer les habitudes des dandys...Maxime de Trailles à part, il est impossible de se fier à Balzac si l’on veut suivre dans la *Comédie humaine* une existence de dandy”. E tuttavia, anche se non può essere considerato effettivamente come lo storico del dandismo (“lorsqu’il en écrit l’histoire, la fausse”), Balzac segnala con i personaggi dei suoi romanzi quanto la vita del dandy — ridotta tutta ad una monotona successione “de dîners, de jeux de cartes, de promenades à cheval, de bals, de fêtes et de spectacles” — fosse non soltanto vuota e sciocca, ma anche socialmente venefica. A tutti i livelli della società, infatti, Balzac “a vu les coeurs et les esprits aveuglés par la vanité et la fatuité” P 127-128, di cui furono perniciosi portatori per l’appunto i *dandies*.

D’altronde, anche in ciò non-dandy, Balzac nella *Comédie*, contrariamente a Stendhal e a de Musset, non si permise di “se moquer du bourgeois et de la masse du peuple”, né di “traiter impertinemment ... les idées, les goûts et les habitudes du grand public” 145, spasso invece abituale dei *dandies*.

E. Moers ricorda l’influenza che ebbe su alcune pose dandy di Balzac un amico scrittore, celebre anche come dandy: Eugène Sue. Questi, “dan-

i loro “grossi” problemi quotidiani (ad esempio, come non pagare i debiti e mangiare a sbafo). I titoli del tipo di quelli indicati — sono ampiamente rappresentativi delle preoccupazioni del dandy: *L’art de payer ses dettes et de satisfaire ses créanciers sans déboursier un sou. L’art de ne jamais déjeuner chez soi et de dîner toujours chez les autres. L’art de fumer et de priser sans déplaire aux belles*. Siffatti opuscoli erano preparati in collaborazione nell’atelier del citato Raison, composti nella stamperia di Balzac ed attribuiti a M.E. Hilaire. Modello (e primo nell’elenco riportato) la *Physiologie du goût* di Brillat-Savarin P. 134-135.

dy anglomane, bon viveur, jeune fashionable”, rappresentava un anello di congiunzione tra il gruppo dei *dandies* aristocratici e quello dei *dandies* giornalisti (collaborava infatti a *Le Voleur* e a *La Mode* con novelle e bozzetti sui costumi della società elegante). Introdusse Balzac nel mondo delle *filles de joie* e delle *courtisanes*; e lo fece accogliere nel salotto della sua amante, la celebre Olympe Pélissier (poi moglie di Rossini⁸).

Secondo G. Picon (*Balzac par lui-même*, Edit. du Seuil, Paris, 1956, 177), Balzac fu effettivamente dandy nel 1831, anno in cui incontrò il successo con *La peau de chagrin* (ed altre opere tra cui *Sarrasine*, *L'enfant maudit*, *L'auberge roux*, ecc.). In tale data sconfesserebbe perciò la dura critica al dandismo formulata nel *Traité* dell'anno precedente. Il che ci sembra assai poco verisimile.

Aggiungiamo qui un cenno ad altri scritti di Balzac (di ampiezza e di valore disuguale), non soltanto perché essi trattano di argomenti (il passeggiare, il fumare, il conversare, ma anche il trattare con il coniuge) che, rientrando a pieno diritto nel territorio di una vita che voglia essere *élégante*, interessano direttamente il dandy, ma anche perché sono caratterizzati da una tonalità *semiseria* (*badine*) in cui il serio eccede notevolmente sullo scherzoso, facendo valere, sia pure con spunti umoristici, una componente pedagogica indubbiamente avversa (e in tal modo correttiva) alla futilità dandy.

Essi sono *Physiologie du Mariage*, *Théorie de la démarche*, *Traité des excitants*, *De la conversation*.

La *Physiologie du mariage* (1829) è la più importante, sia per le idee fatte valere in essa nei riguardi del matrimonio, notevolmente avanzate rispetto ai tempi, sia per il fatto che essa venne pensata dallo stesso Balzac come collegata col *Traité de la vie*, in un progetto di lavoro più generale che testi-

⁸ E. Sue verso la fine degli anni '30 cominciò a sfornare romanzi a ritmo accelerato (ed in *Arthur* tracciò una specie di suo autoritratto di dandy). Guadagnò un mucchio di soldi con i famosi *Les mystères de Paris* ed altri romanzi di appendice che gli diedero anche la fama di “amico del popolo”. Fu così eletto nel 1850 deputato “con una maggioranza schiacciante” e prese posto in Parlamento all'estrema sinistra M 177. E. Moers osserva che Balzac usa, al posto del termine dandy, che deprezza, quello di *centauro* («pour la vie élégante il n'y a d'être complet que le centaure, l'homme en *tilbury*, e cioè attaccato al suo cavallo; il termine però venne svalutato dopo il 1840); e che egli dà evidenza, nel suo *Traité de la vie élégante*, all'esigenza di altre qualità, oltre all'*élégance des manières*, e cioè al «le je ne sais quoi, fruit d'une éducation complète» e alla «supériorité morale» M 170, «rivendicazione nuova e insolitamente seria per il dandismo» M 170 e *Nota* 3.

monia del suo interesse per la problematica educativa⁹. Ma anche per la notorietà che essa diede al giovane autore.

Diciamo dunque innanzi tutto di essa.

Nell'introduzione alla *Physiologie du Mariage, ou méditation de philosophie éclectique sur le bonheur et le malheur conjugal par un jeune célibataire* (citiamo dall'edizione curata da M. Renard, già indicata precedentemente), l'autore si presenterebbe dandy quanto mai laddove afferma che egli è "un jeune homme qui se pique moins de bien faire que d'être bien ganté", ma è una finta che smaschera svelando tosto le sue intenzioni pedagogiche col dire che "tout en raillant ... il a essayé de populariser quelques idées consolantes. Il a tenté de réveiller des ressorts inconnus dans l'âme humaine", utilizzando l'aneddoto come metodo di esposizione perché oggi "les anecdotes sont le passeport de toute morale et l'antinarcotique de tous les livres" 41-42.

Per nulla *dandies* sono nell'opera, ad esempio, le affermazioni critiche nei riguardi dell'educazione femminile del suo tempo e la tesi circa la parità della donna all'uomo.

L'educazione femminile era allora infatti affidata a conventi o a pensionati o soltanto ad inette governanti. Ma "l'ignorance, la futilité ne constituent pas des promesses de bonheur", ammonisce l'autore. La donna deve ricevere un'educazione pari a quella dell'uomo, poiché soltanto questa può promuovere in lei "les facultés les plus brillantes, et les plus fertiles en bonheur pour elle et son mari" (146, ma cfr. tutta la *XI méditation* da cui è attinta la frase). Inoltre, "dans la guerre conjugal, Balzac prenait la partie des femmes... La femme n'est pas responsable de ses fautes; elles sont imputables à la condition qui lui impose la société et l'aveuglement des maris" 158¹⁰.

Pertanto, tutt'altro che dandy e per nulla cinica come si è creduto, l'opera è, nella sua rappresentazione della realtà sociale del tempo, "semplicemente cruelle, et, dans ses aspects positifs, révolutionnaire. Pour que l'hom-

⁹ Di tale progetto si è detto nel mio citato saggio *Le 'Traité de la vie élégante' di Balzac proposta etico pedagogica* (Ma cfr. anche P. Barbéris, *Balzac et le mal du siècle*, op. cit. II, pp. 1904-1906).

¹⁰ Balzac aveva attinto le idee sulla parità dei sessi dai sansimoniani, conosciuti da lui attraverso "le petit père Dablin qui correspondait avec Saint-Simon; puis come imprimeur de leur revue, *Le Gymnase*... Le coeur de la femme se donne; il ne se vend pas, disait Le Gymnase" (A. Maurois, *Prométhée ou la vie de Balzac*, Hachette, Paris, 1965, 158).

me retrouve sa dignité et le goût du bonheur”, in un mondo che attualmente è “un combat perpétuel entre les riches et les pauvres..., il est indispensable de refondre toutes nos institutions”, e perciò anche il matrimonio. Questo è l'autentico messaggio politico della *Physiologie du Mariage* di Balzac, secondo Renard, per il quale “le grand courant du romantisme humanitaire ..., qui se penche sur les déshérités et les parias...rejoint Balzac en 1829” (*Préface* cit. 29-30)¹¹.

Gli altri tre scritti, posteriori al *Traité de la vie élégante*, fanno parte, dichiara l'autore, delle tematiche concernenti la *Pathologie de la vie sociale* (contenuta nel vol. 23, delle *Oeuvres Complètes*, édit. Club de l'Honnête Homme, Paris, 1954). Evidentemente tutti e tre, per la natura del loro argomento — *la démarche, les excitants, la conversation* — riguardano la *vie élégante* e pertanto anche l'espressione di essa sperimentata dal dandismo.

Nella *Théorie de la démarche* (pubblicata in *L'Europe littéraire* nell'agosto e nel settembre del 1833; cfr. in *Oeuvres*, vol. 23 cit., pp. 584-622), secondo quanto spiega M. Bardèche nella *notice* ad essa relativa, il movimento rivela “de quelle façon les hommes dépensent leur force vitale: leur démarche, leur attitude, come ainsi leur écriture, leurs gestes habituels, leur déformation physique révèlent toute leur vie, car ils montrent comme il ont utilisés cette force vitale. Cette utilisation de la force vitale est tout l'homme physiquement et moralement”. Questa dichiarazione potrebbe cesere interpretata, osserva la *notice*, anche in senso marxista, in quanto implicita condanna della *civilisation industrielle*. Altrove infatti (in *La fille aux yeux d'or*) Balzac scrisse che l'uomo “occupé à scier du marbre n'était pas bête

¹¹ Concordano nel giudizio sull'opera, tra altri, M. Regard (il curatore dell'edizione citata) e A. Maurois, il biografo. Nel giudizio del primo, si tratta di “un ouvrage éclectique déconcertant... Sérieux parfois comme l'*Éthique* ou l'*Ésprit des lois*, parfois foncièrement libertin à la façon du XVIII^e siècle”, fedele a una tradizione che va da Rabelais à Molière, da La Fontaine a Voltaire, essenzialmente razionalistica e per nulla romantica, esso azzarda una prospettiva della vita di coppia che, se poteva scandalizzare i benpensanti degli anni 1830, oggi risulta invece “au cœur des recherches médicales et psychanalytiques” (*Préface*, cit., 15-17). Nel giudizio del Maurois il libro, “brillant et sans vergogne”, dal tono “à la fois lyrique, humoristique et cynique” (ricorda ora Rabelais, ora Sterne; e prefigura le cronache romantiche di de Musset e di Gautier), fa valere idee che non mancano “ni de sérieux ni de profondeur”. Per esse “le mariage est un combat, une guerre civile qui exige ... une stratégie”, ma soprattutto un marito che sappia unire “le sentiment à la possession”, comportandosi con la sposa, anziché come un orang-outang, secondo “règles d'honneur et de délicatesse” (*op. cit.*, 157-158).

de nature, mais bête parce qu'il sciait du marbre". Essa però costituisce, chiarisce la *notice*, soltanto "la clef d'une zoologie sociale" (orientata, potremmo aggiungere, in prospettiva etico-volontarista) per la quale "la classification de chacun dans le règle sociale n'exprime rien de plus que la manière dans laquelle chacun homme *a accepté* de dépenser sa force sociale ou *s'est résigné* à la dépenser" (vol. 23 delle *Oeuvres* cit., 530).

Tipicamente dandy per l'argomento (la *démarche* è traducibile in italiano come andatura, passo, portamento), ma non per la trattazione, nonostante la tonalità umoristica che vi compare, la teoria balzachiana della *démarche* (collegata a quella del Lavater per il quale "tout étant omogène dans l'homme...sa démarche devait être au moins éloquente que l'est sa physionomie; la démarche est la physionomie du corps" 587) si svolge, dopo ampia premessa, in dodici aforismi: "*La démarche* est la physionomie du corps; le repos est le silence du corps; le mouvement lent est essentiellement majestueux; tout mouvement saccadé trahit un vice ou une mauvaise éducation; la grâce veut des formes rondes; tout en nous participe du mouvement, mais il ne doit prédominer nulle part"; ecc. Scherzosi, fino alla monelleria, ed in questa direzione anche dandy, gli aforismi IX e X dedicati alla donna (605-611). Titolo del IX: "en marchant le femmes peuvent tout montrer, mais ne rien laisser voir". In esso si dichiara: "Toute notre société est dans la jupe. Otez la jupe à la femme, adieu la coquetterie; plus de passion...; la feuille de figuier de notre mère Ève était une robe de cachemire". "Immense problème: une femme doit-elle retrousser sa robe en marchant?" Il X ha come titolo: "Il y a des mouvements de jupe qui valent un prix Montyon".

Potenzialmente dandy per l'oggetto (gli stimolanti), in realtà oltremodo serio nella trattazione — che conclude nel dare rilievo alla gravità sociale del problema della pubblica alimentazione — il *Traité des excitants modernes* (pp. 622-640 del vol. 23 delle *Oeuvres* cit.) fu pubblicato una prima volta nel 1838 come seguito della *Physiologie du goût* di Brillat-Savarin, ed una seconda nel 1855 dopo la morte dell'autore.

Nelle 18 pagine che costituiscono il testo nell'ediz. citata, si tratta della natura e degli effetti fisiologici e psicologici causati dall'uso e dall'abuso di cinque sostanze eccitanti, ricordando innanzi tutto il periodo in cui si verificò la loro diffusione in Francia¹². L'autore mette in guardia soprattutto

¹² L'alcool apparve negli ultimi anni del regno di Luigi XIV; lo zucchero divenne di uso popolare soltanto recentemente; il thé ha solo mezzo secolo di vita;

to dall'ubriachezza. Sagge le conclusioni, anche se scontate ed oggi ampiamente superate dall'irruzione devastante delle droghe: "Dans nos jours, il y a dans toutes les classes une pente vers l'ivresse, que les moralistes et les hommes d'État doivent combattre; car l'ivresse, sous quelque forme qu'elle se manifeste, est la négation du mouvement social. L'eau-de-vin et le tabac menacent la société moderne" 639; ma l'uso smodato può rendere nocivi anche zucchero e caffè (nell'uso del quale Balzac certamente esagerava, a dire il vero). Conclude con una denuncia alla classe politica ed ai governi, di tipo certamente paternalista (anzi ...materialista): "Les peuples sont de grands enfants, et politique devrait être leur mère. L'alimentation publique, prise dans son ensemble, est une partie immense de la politique et la plus négligée; j'ose même dire qu'elle est dans l'enfance" 640.

Dandy per l'argomento e satirico del costume mondano nella sostanza è il breve articolo *De la conversation* (578-584), pubblicato in *La Mode* il 22 maggio 1830. (Su di esso cfr. anche il cenno in A. Maurois, op. cit., 164).

È dedicato "aux mots à la mode". Sono quelli che danno prestigio mondano a chi li usa, assicurandogli successo in società. Ad esempio dire: che un libro ha *actualité*; che qualcuno è un uomo *cassant*; che il secolo si muove guidato da "une pensée providentielle"; che qualcosa è *étourdissante*. Altri esempi di espressioni che incontrano successo: "il y a de la poésie" o "du drame"; o "c'est nature"; ecc. È evidente che la tematica della *conversazione* si presterebbe a ben altre considerazioni socioculturali e psicologiche, sia pure dal punto di vista ristretto della *vie élégante*; ma esso non ha avuto ulteriore sviluppo nello scritto in questione.

Di questo articolo la *notice* dice soltanto che Balzac l'aveva collocato (in un manoscritto conservato nel dossier A 224 della collezione Lovenjoul) in un gruppo di articoli che comprendevano anche il *Traité de la vie élégante* (nell'ediz. Club de l'Honnête Homme esso infatti costituisce il cap. VI di tale *Traité*, pp. 578-584). Il titolo originale era quello, più appropriato, *Des mots à la mode*).

Conclusione

Anche perché ne abbiamo scritto altrove (nel cit. "*Le Traité de la vie*

il caffè venne introdotto in Europa verso la metà del sec. XVIII; il tabacco iniziò la sua grande diffusione "depuis la paix" en France" 622.

élégante di Balzac”, *proposta etico-pedagogica*, Atti dell’Accademia delle Scienze dell’Istituto di Bologna, 1991-1992), non insisteremo ulteriormente sulla questione del dandismo di Balzac nel suo *Traité*. Diremo soltanto che, nonostante le decise critiche rivolte alla figura del dandy nel sopradetto *Traité* (*meuble de tiroir, mannequin*, ecc.). Barbéris legge in molteplici espressioni della medesima opera una rivalutazione balzachiana profonda che lo nobilita grandemente in senso etico-politico.

Il dandismo ha il merito di suggerire, col ricorso “à l’intelligence, à l’art et à l’esprit”, “un subterfuge pour vivre un sentiment de liberté dans un monde vulgaire” contro cui non si può che “se moquer et mépriser”. Esso appare da questo punto di vista come “une perspective de désenchantement ..., critique et amère” “dans le époques dépourvues de perspectives révolutionnaires”, come lo è, in Francia, quella conseguente alla fallita rivoluzione del luglio 1930; poiché quest’ultima ha ivi consacrato, mediante “une mensogère politique” con l’iniqua divisione tra poveri e ricchi, “la démocratie des riches”. In un mondo siffatto — in cui, afferma Balzac, “la volonté et la possibilité d’exploiter, de *jouer aux hommes*, s’en est étendue à une humanité plus nombreuse”, e la violenza, “moins visible, plus diffuse ..., demeure constitutive”, in cui “on si efforce, mais pour engrener sur rien, pour seulement se divertir”, e “les dandys ne sont les seuls visés, mais tous les hommes qui, aliénés..., fabriquent une liberté de parade en se costumant, en se drapant”, — l’esigenza della *vie élégante* esprime, nel dandismo, la tristezza profonda di una umanità “qui s’agite et tourne en rond au lieu d’avancer”. In tale mondo la vita elegante ed il dandismo, nonché la corsa al divertimento, sono segni differenti, ma equivalenti nel loro carico di amarezza, del nulla esistenziale che costringe la società del tempo alla ricerca ossessiva del *futile* (P. Barbéris, *op. cit.* II, pp. 1325-1331).

Ci sarebbe dunque da segnalare un’incongruenza nel giudizio di Balzac sul dandismo, rintracciabile all’interno dello stesso *Traité de la vie élégante*? Non necessariamente. In esso Balzac riafferma il rifiuto ad un dandismo che riduca l’uomo a nulla (*meuble de tiroir, mannequin*, ecc.), ma lo giustifica come fenomeno politico-sociale di protesta contro la società a lui contemporanea perché iniqua e crudele, che il dandy dileggia e sberleffa innanzi tutto nella celebrazione dell’ozio e del *futile*, da lui vissuti (sia pure inconsciamente) come dissacatori di un attivismo consacrato ai demoni del potere e del denaro.

ANNOTAZIONE

Carattere e sviluppi del dandismo

Per intendere ed apprezzare per sommi capi i caratteri principali del dandismo ed il suo sviluppo nel secolo scorso può giovare la lettura dell'agile e vivace volume di G. Scaraffia (*Dizionario del dandy*, Laterza, Bari, 1981), arricchito da un'ampia prefazione, da belle illustrazioni e da una bibliografia¹³.

Contiene 38 voci, disposte in ordine alfabetico, ricorrenti con accenti e significazioni diverse nella tradizione del dandismo e dell'estetismo. Tra le principali: animale, artificio, bellezza, collezionismo, cravatta, donna, eccentricità, impassibilità, ironia, sigari, silenzio, tempo, volgare.

Ne diamo un esempio con qualche brano della voce "volgare", ultima del dizionario, e che può anche considerarsi, per il suo significato, come conclusiva del volume. In essa si fa valere come imperativo categorico del dandy, un comandamento di Baudellaire: "un dandy non può esser mai un uomo volgare", poiché, contro la massificazione del secolo, che ha sottratto ai valori morali ogni autonomia, "*soltanto nella grazia*, e non nello sforzo, né nell'abbruttimento, è riconoscibile quel carattere di gratuità, di esistente per sé, che contrassegna l'agire morale". La grazia infatti rappresenta, secondo l'autore, uno dei tre modi con cui l'uomo cerca di sottrarsi all'asservimento imposto dal dominio della produzione: "la realizzazione del profitto per il borghese, *lo scaturire della grazia per il dandy*, e la rivolta per il proletariato". (Ma è soltanto riappropriandosi dei tre momenti corrispondenti, "e cioè dell'economia, della *qualità* e della libertà, che l'individuo potrà esaurire gli spazi dell'insurrezione, tramutandola in rivoluzione" 209, ammonisce lo Scaraffia).

L'introduzione (pp. 7.39) consiste in una rassegna rapida, ma perspicace ed elegante (rispettosa dunque dell'argomento anche in ciò), degli esponenti principali del dandismo, dagli esordi di questo in Inghilterra ai tempi del principe di Galles (modello ineguagliabile Brummel) fino a Majakovskij.

¹³ Sull'argomento in generale, cfr. anche il volume meno recente, ma più articolato e completato da un'ampia antologia, di E. Carassus, *La mythe du dandy*, Colin, Paris, 1971, pp. 336. (Comprende anche, oltre alla bibliografia, utili "notices biographiques").

Dei *dandies* francesi sono citati (oltre a Balzac, Barbey d'Aurevilly, Baudelaire che interessano particolarmente il quadro di lavoro che mi sono proposto): A. De Musset, Stendhal, il conte d'Orsay, E. Sue, T. Gautier, J.K. Huysmans, il conte R. de Montesquiou, Proust, Max Jacob, J. Vaché, J. Rigaut, P. Drieu de La Rochelle.

Degli italiani sono ricordati D'Annunzio ("in cui l'estetismo prevalse sul dandismo, come testimonia l'impresa bellica, del tutto estranea alla posa dandistica") e G. Gozzano ("dandy ironico e sommessio" in cui il bric-à-brac dannunziano venne sostituito dalle *buone cose di pessimo gusto*" 38-39.

Citiamo brani dei profili concernenti i tre autori privilegiati nel mio progetto di studio e l'*ultimo* dei dandy secondo la ricostruzione storica dello Scaraffia.

Balzac

"La pretenziosa eleganza del giovane scrittore, di cui si ricordano, oltre alla sconfinata serie di guanti dalle tinte pastello, le macchie e la dubbia pulizia... Eppure, questo maldestro praticante fu, come si sa, uno dei maggiori ritrattisti del mondo dandy, creando seducenti figure di giovani come Lucien de Rubempré, Eugène de Rastignac ed Henry de Marsay, che avrebbero grandemente influenzato il dandismo francese" 21.

Barbey d'Aurevilly

"Questo singolare dandy, troppo simile ai ribelli del romanticismo che ancora animavano le sue pagine, fu il primo teorizzatore del dandismo che con lui entrò definitivamente nel territorio degli intellettuali e degli artisti, approfondendo la scissione già aperta tra i dandies aristocratici e quelli letterati". In lui, "producendosi con una certa squisita originalità, il dandismo oppone la sua impertinente e singolare grandezza all'invasione della società di massa, il suo ozio alla corsa al guadagno, la sua inafferrabilità alla lotta amorosa" 24-25.

Baudelaire

"Dal tratto gelido, sempre cortese, pulitissimo, Baudelaire contrastava non poco con il disordine" del romanticismo e della bohème. "Egli fu uno dei pochi dandies del tutto indifferenti alle frequentazioni aristocratiche,

preferendo ad esse le interessanti stranezze dei giovani artisti e la compagnia dei geni della letteratura e della pittura... Disperato e metodico, risolutamente contrario agli ideali della società borghese, quanto agli ultimi fasti dell'aristocrazia, il dandismo di Baudelaire avrebbe offerto agli intellettuali e agli artisti, spersi negli umori volgari del secolo, un modo per riconoscersi e atteggiarsi... Con la fine di Baudelaire, nel 1867, si chiude il periodo più nobile e rigoroso del dandismo, che da allora in poi si sarebbe presentato in stretta e ambigua simbiosi con l'estetismo" 26-28.

Majakovskji

"Dopo essersi vanamente opposto all'affermazione della società di massa, il dandy è forzatamente scomparso, e forse la persona in cui l'urto fra progresso e utopia personale fu più violento fu Majakovskji (1893-1930), il dandy rivoluzionario dal lucido cranio rasato sotto il cilindro nero, morto [suicida] dell'incapacità di coniugare la sua voce con il coro della storia. E non a caso è stato lui a lasciarci l'ultima immagine del dandy, questa *inimitabile nuvola in calzonì*" 39¹⁴.

Le illustrazioni intercalate nel volume, scelte con molto buon gusto, comprendono disegni, foto, caricature dei *dandies* più rappresentativi.

GIOVANNI MARIA BERTIN

¹⁴ Per il bellissimo poema *La nuvola in pantaloni* (del 1915) v. V. Maiakovskji, *Opere*, vol. I a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, 1958, pp. 225-248.

RAGION PRATICA E MALE RADICALE

Non sono mancate in questi anni recenti le occasioni per riconsiderare la filosofia della religione kantiana alla luce del complessivo «sistema» pratico, e quindi con le conseguenze e con le inconseguenze teoriche che essa rivela all'interno di questa prospettiva. È soprattutto la critica della teodicea (nucleo forte della teoria della religione) che, a mio avviso, deve chiarire i veri problemi di una congruenza teorica con il sistema. Si tratta di un intrico di questioni teoriche e di grandi temi del pensiero moderno che, in un certo senso, si concentrano, ancora una volta, nelle posizioni e nelle contrapposizioni kantiane. Con l'immane peso della tradizione e della presenza della filosofia leibniziana in tutto il XVIII sec., il problema della teodicea, della difesa della buona causa di Dio — come la traduce il giovanile frammento sull'ottimismo — dell'origine del male nel mondo, accompagna Kant dalle sue primissime considerazioni manoscritte fino alla *Religionschrift*. Il tema del male radicale non è, a stretto rigore, un elemento costitutivo del discorso kantiano sulla teodicea. È però, in un certo senso, un suo prolungamento, forse sarebbe meglio dire la sua conclusione teorica. È, comunque, un elemento identificativo dello spostamento di campo che questo tema della teodicea ha subito, arrivando a trovare, indubitabilmente, la sua radice prima nell'uomo, e precisamente nella sua parte intelligibile. Il male radicale conclude così quella teodicea «vuota» — della presenza di dio e degli stessi meccanismi del mondo — che il tribunale della ragione aveva criticato sul piano speculativo e teoretico. Ma per un altro aspetto, esso fa intravedere un'altra teodicea, o non saprei come diversamente chiamarla, una giustificazione dell'assoluta buona volontà della ragione, della ragione pratica, che quindi, forse, si potrebbe chiamare una *ratiodicea*. È una teodicea inibita? Non tanto, è un'esigenza, un «bisogno» in senso pratico, che restringe i suoi significati dalla natura al mondo dell'uomo. Si preannuncia così, anche se rovesciato, quello spostamento della filosofia, una vera *Verschiebung*, che sarà centrale dopo Kant, dal mon-

do come natura (e dalla ragione che tenta, entro i suoi limiti di ragione naturale, di rapportarsi alla storia) al mondo come storia (e alla storia come ragione). Tutti i significati etici e teologici della ragione pratica — definita dal giovane Hegel, all'inizio del *Frammento bernese* sul cristianesimo, una ragione assoluta — s'immergeranno nella conciliazione o nell'apoteosi storica. La scienza della storia è la teodicea.

Il movimento riflessivo, anzi autoriflessivo, che la ragione dà a se stessa, dinanzi al problema della teodicea, ha per obiettivo esplicito quello di svuotare di significato il *cosmos*, l'ordine leibniziano, ma, nello stesso tempo, rivela una verità rovesciata di quella teodicea: la ragione inchioda il senso del giudizio sull'Opera di Dio alla condizione dell'uomo, miserrima e alta nello stesso tempo. Per questo anche la ragione pratica non dà senso, ma lo prende dal mondo speculativo. Ogni determinazione pura dell'azione rimanda, in sostanza, a questo ultimo mondo intelligibile, e inattuabile, che è il vero significato di valore dell'azione e delle sue stesse leggi. Ed esplicitamente, per la prima volta, dopo le censure che si era imposta la critica della ragione pratica, ritorna in primo piano, all'interno dell'etica, l'opposto speculare di questa inattuabilità noumenica, la limitazione antropologica. Sia nello scritto sulla teodicea che nella *Religionschrift*, sembra di assistere a un ritorno teorico ai diritti dell'umano, e alla sua dignità (è questo il senso della lotta perenne del principio buono contro il cattivo) — dico ritorno perché uno scritto come le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* ne costituiva già il migliore esempio. Non si tratta semplicemente di incardinare (di imporre, eticamente) la ragione nel mondo: questo sì è presente, costituisce il filo conduttore del regno dei fini. Si tratta anche di plasmare un nuovo modello, quasi un archetipo di uomo in uno snodo cruciale della ragione e della storia: nella religione. È questo il vero modello di Kant: da qui vien fuori il suo Giobbe. E come Cristo, Giobbe è l'esempio stesso della Legge, della legge morale. Come nelle *Osservazioni* del '64 c'è un sistema di tipi ideali, psicologici, etici ed estetici che rinviano al privilegio di voler più fortemente intrecciare due mondi non del tutto eterogenei, quale quello della morale e quello della bellezza, nel vecchio Kant, nel costruttore del Giudizio riflettente, è forse più pressante l'esigenza di esemplare e di rimodellare il mondo concreto degli uomini e della storia in base ai suoi ideali. Se questo è vero, se l'ideale della *Kultur* e della moralità cerca delle coscienze e delle situazioni cui rapportarsi, i problemi dell'etico-teologia non sono, evidentemente, un puro dilemma trascendentale, anche se possono apparire degli *escamotages*, dei prolungamenti tattici della Dialettica trascendentale. C'è un'urgenza e un'ostinatezza a riplasmare d'acc-

po nel suo sistema quella creatura rimasta astratta, diafana, priva di immediatezza, ma nondimeno piena di contraddizioni, inconseguenze e misteri, una creatura che per molti rimarrà un fantasma shakesperiano che si aggira nei mari nebbiosi e tempestosi della metafisica: l'umanità.

Non è vero che il problema del male, del male radicale, fosse presente nei termini della *Religionschrift* già nella *Ragion pratica*, e precisamente nell'antinomia della stessa. Lì anzi esso è interamente rimosso a vantaggio del problema centrale di quest'opera: di una ragione pratica che fonda un bene assoluto, radicale anch'esso. È l'irruzione del problema della religione all'interno degli ordini costruttivi del Giudizio riflettente che consente a Kant di tentare una nuova soluzione al problema dell'azione non morale, o moralmente cattiva, problema che già alcuni avevano sollevato come la vera incongruenza della ragione, o meglio del legame assoluto tra morale, libertà soprattutto di questa, e ragion pratica. In più adesso c'è un aspetto nuovo: si parte dall'uomo, dall'antropologia, ma non si resta invischiati nelle sacche della psicologia e del descrittivismo. Subito vien fuori che nel male e nel dolore dell'uomo c'è una radice, in senso leibniziano, ossia in senso metafisico, un intelligibile, che è il vero rapporto con Dio. A partire dalla libertà e dalla sua natura intelligibile, a partire da un ordine oggettivo delle leggi pratiche, bene e male prendono lo stesso significato delle azioni degli uomini e, soprattutto, delle loro intenzioni. Dal punto di vista della legge morale, lo scarto tra l'uno e l'altro, tra bene e male, che altrimenti può apparire minimo, è, in ogni circostanza, assoluto.

Per un momento, invece, sembra che si tratti delle passioni in generale, di capire l'economia complessiva del soggetto, ossia il ruolo delle disposizioni o delle tendenze. Con il problema del male, è vero, esce per la prima volta allo scoperto un'antropologia morale, un'antropologia, la quale, più implicita che esplicita, come una sottile ma inavvertita trama aveva percorso da gran tempo la filosofia kantiana. Attraverso il problema del male, forse per la prima volta, Kant entra con forza in questa filigrana antropologica: esso è qui una contraddizione reale che si situa su un terreno insidioso, in apparenza il più concreto; ma da questo terreno, permanendovi, non si potrà mai uscire, tanto meno verso il regno dei fini. Kant riesce a districarsi dalla contraddizione antropologica (che è poi il senso del male dal punto di vista della religione, ossia del peccato) solo per spostarla sul piano speculativo. Il vero sconvolgimento del male radicale è altrove. È chiaro che quello che Kant da sempre dice e non dice deve venire allo scoperto: si parla della natura umana, ma il male è della ragione. Non della ragione pratica, sia chiaro, ma pur sempre della ragione nel suo uso naturale. È quindi con

la ragione e nella ragione che può essere combattuto il male. Svuotata ogni teodicea dottrinale, la ragione resta sola con se stessa. Ma quella teodicea morale, quella stessa della ragione pratica che si affida a Giobbe e critica i suoi amici, diventa, così, un tentativo, portato al massimo punto di tensione, di staccare la ragione dalle conseguenze del suo naturale gioco perverso con il mondo, di salvaguardarla, restringendola fino ai margini estremi di quel mondo noumenico, oltre il quale compaiono subito e di nuovo le sue illusioni trascendenti. Ma solo in questo punto estremo, in questo confine, la ragione può trovare la sua realtà pratica, salvando se stessa dal rischio della disperazione, ossia dalla «pigrizia» di far sue le leggi del mondo.

Qui non è gioco tanto il problema della congruenza tra religione e filosofia che lo scritto del 91 rende assai bene, forse meglio di quello del 93 (c'è un contrappunto perfetto tra l'*Auslegung* autentica della ragione legislatrice, che è anche principio di questa interpretazione, e l'altra *Auslegung*, espressa allegoricamente, dice Kant, in un antico libro sacro). Si può dire, è vero, che la *Religionschrift* è una specie di Trattato teologico-politico, e si potrebbe prolungare il senso della vera intenzione kantiana sul mondo e la società, come ha visto Cohen, proiettandovi, in questo, giustamente, l'intenzione kantiana di una nuova *Institutio* morale e storica. Ma la vera urgenza del discorso kantiano sta altrove: questo antropocentrismo negativo, razionale e metodico, che riduce al minimo possibile il rapporto con il mondo, nel senso cosmico, finisce con l'inseguire, con una delectatio che Schiller, forse inopportuna, avrebbe giudicato malsana, una nuova e più profonda antinomia della ragion pratica-tra mondo sensibile e mondo della ragione-rischiando così di mettere a repentaglio quella soluzione etica che sembrava e doveva essere acquisita, dell'identità di ragione pratica e legge morale. E questo, proprio nel tentativo di difendere più strenuamente quella identità.

La soluzione del male radicale è controversa, assai inconsequente, rischiosa. È di quelle che, provenendo in apparenza dall'esterno di una filosofia, rivelano in essa più fratture, contraddizioni, di quante ne vogliano colmare. In effetti, il tema del male e del peccato, che ha tutte le sembianze di una referenza esterna, anche se non estrinseca, finisce col fare scoprire un'aporia all'interno del quadro teorico in cui si cercava una soluzione. Forse il vero nodo di queste aporie sta nella precauzione eccessiva con cui Kant ha sviluppato il Giudizio riflettente. Ma in ogni caso è ancora più indietro, nella radicale indifferenza kantiana a connettere autocoscienza e ragione in maniera esplicita, oltre quella mera possibilità dell'autonomia della legge morale e della presenza del carattere intelligibile. Ma qui non si

vuol chiedere troppo. È che le fratture e le antinomie sorgevano sotto gli occhi dello stesso Kant. Se ha ragione Kojève a dire che Kant è il maggior filosofo dopo Aristotele, questo è vero anche perché egli lascia più tensioni — grandi tensioni e ambiguità — di quanti problemi voglia risolvere. Da Hegel a Heidegger la filosofia ha voluto dare una risposta alle inconseguenze kantiane.

Se è vero che vi è il male, e che esso è dato non come mera inclinazione, ma come libertà di compierlo, allora l'autonomia per cui io dò a me stesso la legge morale, e la libertà che vi sta a fondamento, non sono la stessa cosa. Non hanno, cioè, quella validità incondizionata che ne rende possibile la reciproca analiticità. Perché questo è il punto chiave, il valico entro cui deve passare il problema gnoseologico del male: l'identità di libertà, volontà e legge morale. Quella libertà che determina nell'arbitrio la scelta della sua massima non può da sola garantire un significato all'azione morale (buona o cattiva).

Qui è il primo effetto estraneante del problema del male. La libertà come *Ratio essendi* della moralità e quest'ultima come *Ratio cognoscendi* della prima sappiamo che sono possibili in quanto Kant ha posto la ragione come di per sé pratica, vale a dire come volontà libera: il «fatto» della legge morale è la *Ratio cognoscendi* della libertà. Ma qui è sempre stata nascosta la prima vera difficoltà della soluzione kantiana. Non si comprende cioè come siano possibili azioni moralmente cattive (*boese*) o in generale azioni non morali. La critica della ragion pratica, come tutta la riflessione etica della maturità, rimanda all'influsso di altri moventi sulla volontà, sull'arbitrio, e quindi sulla ragione. La ragione, cioè, non ha nulla di puro in questa scelta. D'accordo. La soluzione all'antinomia della ragion pratica, spostando l'ambito di validità dei significati della realtà pratica, affida questi valori alla costruzione di un mondo etico ideale. Così è tutto demandato al piano soprasensibile e noumenico il senso dell'azione, dico azione, morale che la tipica del giudizio pratico aveva così felicemente individuato nel rapporto tra legge etica e necessità naturale. Non era così nelle etiche settecentesche che utilizzavano un più complesso parallelismo. Ma questo avrebbe lasciato Kant nell'*impasse* antropologica, in cui, per molti aspetti, ritorna, e non poco, nella *Metafisica dei costumi*.

Ma Kant, proprio qui per dove era entrato nel problema del male, vuole subito uscirsene. Esso è un problema che coinvolge essenzialmente la volontà e la ragione, la responsabilità del loro uso. In un certo senso, è un obiettivo, non immediato, certo, del progetto originario, per cui si era iniziata una fondazione etica, quello di arrivare a tracciare le linee di una for-

ma unitaria della ragione. Kant così si esprimeva nella *Grundlegung*: «D'altro canto, ad una critica della ragione pura pratica, quando fosse compiuta, io chiederò che mostri la sua unità con la ragione speculativa in un principio comune: poiché alla fine non può essere se non una medesima ragione, quella che va distinta unicamente per la sua applicazione». Insomma, quello che subito impone il male è la comprensione della ragione in un uso per sé solo pratico. «Ma per non inciampare subito nel termine natura, che se, come avviene comunemente, dovesse designare il contrario del termine libertà, sarebbe in diretta contraddizione con i predicati di moralmente buono e di moralmente cattivo; bisogna rilevare che qui, con la parola natura dell'uomo si intende semplicemente il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale (sotto le leggi morali oggettive): fondamento che è anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi, qualunque sia la sua localizzazione». Questa è una precisazione importante, decisiva, non una mera ripetizione di formule della sua filosofia morale. Non inganni, infatti, l'uso delle solite coppie soggettivo/oggettivo, natura/libertà (da quest'ultima lo stesso Kant mette in guardia). Qui è importante la precisa affermazione di un fondamento che è anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi, cioè al ruolo della ragione in generale, ossia alla ragione nel suo uso teorico prima ancora che pratico. Forse qui per la prima volta Kant si esprime chiaramente su un problema che dall'inizio della fortuna della filosofia critica aveva costituito motivo di discussione, e spesso di dissenso, tra i suoi seguaci, anzitutto per Reinhold. D'altra parte, l'uso della ragione pura pratica, era stato ben chiarito, nelle linee generali, all'inizio della *Dilucidazione* critica dell'opera dell'88. La divisione dell'*Analitica* della ragione pura pratica doveva riuscire analoga a quella di un sillogismo: cominciare dall'universale nella maggiore (dal principio morale), passare nella minore alla sussunzione di azioni possibili (in quanto buone o cattive) sotto la maggiore, e mettere capo alla conclusione, cioè alla determinazione soggettiva della volontà. E così si concludeva: «A colui che abbia avuto modo di persuadersi delle proposizioni sviluppate nell'*Analitica*, siffatti paragoni faranno piacere, poiché essi suscitano la legittima aspettativa (*Erwartung*) di poter, forse, giungere ad una visione unitaria dell'intera facoltà razionale pura (tanto teoretica quanto pratica) e di poter tutto derivare da un unico principio» (p. 91 — tr. it. 295). Questa aspettativa non è stata mai esaudita. Anzi, in un certo senso, è denegata dal modo in cui è fatta nascere la ragione pratica: essa non è «l'autocoscienza di una ragione pratica, coincidente in tutto e per tutto con il concetto positivo della libertà». Non è neppure, però, autocoscienza di un punto conclusivo della ragione e dell'azio-

ne, cioè come razionalità pratica. Ma ci si domanda: «Dove comincia la nostra conoscenza dell'incondizionatamente pratico: dalla libertà o dalla legge pratica? Dalla libertà non può cominciare, perché di essa non possiamo acquistare coscienza immediatamente, essendo il suo concetto primo negativo» (p. 29-tr. it. 210). La *Reflex.* 6853 dà una risposta: sottomettere la libertà alla legislazione della ragione: andare dalle condizioni generali dei fini a quelle particolari.

Così il vero problema del rapporto tra libertà e legge morale consiste nel determinare l'assolutezza della legge nei confronti di tutti gli altri motivi che possono essere prodotti dalle inclinazioni. Agire in base alle inclinazioni è diverso che agire in base alla libertà. D'altra parte, agire in base alle inclinazioni significa ancor meno che agire, dal momento che la libertà è il principio di determinazione di un'azione in generale. E l'azione, intesa come il prodotto della libertà, e quindi in questo senso imputabile, resta sempre qualcosa che va considerata sotto il riguardo morale. Invece è più difficile capire come sia possibile imputare moralmente un'azione che morale non è, che sia contraria alla morale, oppure semplicemente conforme alla legalità. È un problema che Kant evita di affrontare, ma che nondimeno lo accompagnerà sempre, e che comunque è ben chiaro anche nella *Fondazione*. Solo che qui c'è uno strano ricorso all'idea di libertà: infatti l'uomo, affetto come tale da tante inclinazioni, è bensì capace dell'idea di una ragione pura pratica, ma non riesce facilmente a renderla efficace nel suo comportamento (p. 389-tr. it. 74). D'altra parte, è l'antico ideale rousseauiano di ritrovare ovunque l'idea di libertà, pena la perdita di quell'idea di umanità, sempre valida in qualunque luogo e tempo. E ha ragione Adorno, in questo allievo di Schopenhauer, nel chiamare testardo lo sforzo di Kant di dimostrare la coscienza morale come un qualcosa di esistente ovunque, anche nel male radicale.

La *Religionschrift* tenta una risposta a questo problema. Dato che solo ciò che è esso stesso contrario alla legge è moralmente cattivo, il male è da ricercare non nelle inclinazioni, ma solo in ciò che determina l'arbitrio come libero arbitrio (nel primo fondamento interno delle massime che assecondano le inclinazioni), nella medesima pervertita, e conseguentemente-dice Kant-nella libertà stessa. (p. 58, an. -tr.it.). Non a caso, quindi, aveva, poco prima, criticato gli stoici, la loro concezione della virtù, perché articolata solo come lotta contro le inclinazioni, da dominare in quanto impedimenti del compimento del dovere, anziché come lotta contro la malvagità del cuore umano che mina segretamente l'intenzione (p. 57).

E all'inizio così aveva precisato: «Ma a sua volta questo fondamento soggettivo bisogna che sia a sua volta un atto della libertà (*Actus der Freiheit*) (perché altrimenti non gli si potrebbe imputare l'uso e l'abuso che l'uomo fa dell'arbitrio (*Willkür*) — e sulla *Willkür* ritorneremo —, in rapporto alla legge morale, né potrebbe essere detto morale il bene — o il male — intimo in lui)». Ora è lo stesso Kant, in una specie di movimento critico sulla sua stessa filosofia pratica, che precisa: «Per conseguenza, la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto determinante l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale, ma soltanto in una regola che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà, vala a dire in una massima».

C'è, dunque, un motivo di determinazione dell'arbitrio, e quindi della libertà, intrinsecamente opposto a quello che porta al rispetto per la legge morale. E non ci vuole molto a scoprire che questo uso della *Willkür* rivela come radicalmente ancorate alla ragione sia la massima buona che la perversa. Perché è alla ragione, abbiamo visto, che in ogni caso la libertà deve far capo. Male e bene sono, quindi, entrambi radicali. Ma non è questione della loro absolutezza, bensì del senso di questa radicalità della ragione. Però è difficile, è scandaloso accettare questo radicamento del male nella ragione, quando, invece, Kant fa capo alla radice della libertà come ragion pratica per intendere l'affermazione del bene contro il male come una lotta del principio buono contro il cattivo! Così, il fondamento del male non può essere posto in una corruzione della ragione moralmente legislatrice, proprio come se la ragione potesse distruggere in sé l'autorità della legge stessa e rinnegare l'obbligazione che ne deriva.

Ma se per un spiegazione del male morale la sensibilità contiene troppo poco, perché elimina i movimenti che possono derivare dalla libertà, una ragione che si sottragga alla legge morale, una ragione malvagia, la chiama Kant, (una volontà assolutamente cattiva) contiene invece troppo (36). Ma questo di troppo non lo contiene anche la ragione morale, la legge? L'autonomia della legge morale non ha troppo in sé per spiegare il male o l'azione non morale, o comunque l'intenzione di un'azione in generale? Se Kant, contro il Sade di Lacan, rifiuta la possibilità di una ragione diabolica, anche se accetta la realtà del male, non può non ripararsi nella purezza e integrità della ragione pratica come il solo *principium iudicationis* di questo male.

Ma così dobbiamo chiarire un equivoco. Non si può in questo senso affermare che la libertà giochi un ruolo neutrale», indifferente, rispetto alla legge morale. Kant è assai chiaro nel rifiutare questa indifferenza. «Un'azione moralmente indifferente (*adiaphoron* morale) sarebbe un'azione de-

rivante semplicemente da leggi fisiche; e questa azione, allora, non ha alcun rapporto con la legge morale, come legge della libertà; dato che essa non è un fatto, e che a suo riguardo non ha luogo, o non è necessario, né un comando, né una proibizione e nemmeno un permesso». Piuttosto bisogna affermare che questo rapporto a priori che Kant istituisce tra legge morale e libertà non può in alcun senso essere inteso in maniera analitica, come Paton e Beck ritengono, ma potrebbe istituirsi come una relazione sintetica, nel senso di ricongiungere la legge morale al grande tema dell'esperienza, e quindi della deduzione. Kant lo afferma di sfuggita, a proposito del fatto di ragione.

Sul problema del male, come in quello più generale di una metafisica dei costumi, in effetti, funziona, ma in forma coatta, una relazione sintetica tra autonomia e moralità, tra ragion pratica e libertà del volere e legge morale. Ma in realtà non si esce verso una ragione nuova che costituisca la legittimità di un'autocoscienza della ragione pura pratica. Il «fatto della ragione», e Dieter Henrich lo ha bene evidenziato, il fatto «prinzipiell» della ragione è che la legge morale è indeducibile. Questo è il vero fatto dinanzi a cui il concetto della libertà è inchiodato alla legge morale. Al di fuori della legge morale, cioè, non è possibile costruire un concetto generale della praticità che sia universalmente valido.

Ma un altro aspetto dell'inconsequenza cui arriva l'assunzione del male radicale come un «actus der Freiheit» merita una certa attenzione. Nell'opera dell'88 Kant aveva detto che «il riconoscimento della legge morale è la coscienza di un'attività della ragion pratica su fondamenti oggettivi: la quale non estrinseca il suo effetto in azioni sol perché cause soggettive (patologiche) lo impediscono» (p. 79). Ma in questa forma di eteronomia non rientra, certo, il male morale. Le affermazioni della *Religionschrift* portano semmai a vederlo come un caso di autodeterminazione della libertà, di autonomia. Ma, in ogni caso, Kant si guarda bene dal dare un luogo sistematico a questa forma di autonomia del male morale.

Si comprende allora perché ha un senso il ricorso alla natura umana. Serve a dar conto dell'inversione o perversione (*Verkehrtheit*) della gerarchia ideale delle massime, che così è imputabile alla cattiveria dell'uomo. La ragione resta al riparo da questa corruzione. Si perde così, per il male radicale, la possibilità di un rapporto di autonomia con quella libertà da cui, nondimeno, promanava. E, a sua volta, la libertà non è un fondamento di determinazione di alcunché, se non come *modus tollens* dalla causalità naturale. D'altra parte, il tribunale etico della ragione, ossia la ragion pratica, il luogo, cioè, dove tutte le azioni dell'uomo hanno un preciso si-

gnificato morale, non può esso stesso riconoscersi come il generatore di ogni male sulla terra. E infatti non alla volontà, ma all'arbitrio, è demandato il senso della massima malvagia. Ma, sia chiaro, qui al posto del Dio di Leibniz c'è la ragione kantiana da sottrarre all'accusa di essere produttrice di male, dico la ragione pratica: *e questa è la vera teodicea di Kant*.

Nella *Religionschrift* Kant aveva cercato di allentare il legame tra ragione pratica e legge morale per dare spazio alla volontà libera-ricordiamo l'*actus der Freiheit* — da intendersi come libertà per il male morale. Ma questa decisione della libertà non può che essere assurda, e nulla alla libertà in sé può essere imputato, perché allora essa avrebbe una specie di razionalità e di necessità contraria alla sua natura (bisognerebbe ammettere un ente intellegibile, o un'intuizione intellettuale ad essa corrispondente). Tutto è demandato al libero arbitrio e alle massime. «Ma d'altronde queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, ciò che a sua volta non può accordarsi con l'universalità di questo male, se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa» (p. 33). Ma se il male nasce da questa contingenza delle massime, e in essa permane e cessa, resta il problema della sua genesi formale, di questa autonomia adombrata e respinta. Kant forse temeva di cadere nel manicheismo, pur dando una realtà oggettiva, ma pratica, solo al fondamento formale del male, ossia alla cattiva massima. Mentre la libertà è tutta spostata nel ruolo di necessario supporto della volontà e della legge morale, l'arbitrio è fortemente scisso dalla volontà. Ciò è ancora più chiaro nella *Metafisica dei costumi*, laddove è detto che le leggi derivano dalla volontà, le massime dall'arbitrio. «L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera, perché essa non ha alcun rapporto con le azioni, ma solo immediatamente con la legislazione sulla quale devono fondarsi le massime dell'azione (vale a dire ha un rapporto con la ragione pratica per sé suscettibile di alcuna costrizione. Soltanto l'arbitrio, dunque, può essere chiamato libero» (p. 29). La volontà, cioè, è il principio del «bene radicale». Ma se la ragione pratica come volontà è portata con necessità, anche se pur sempre dalla libertà, alla legge morale, essa non è più, a stretto rigore, la *ratio cognoscendi* di quella libertà, ma di questa necessità. E lo stesso vale per la legge morale come *ratio essendi*. La deduzione del male come atto della libertà resta contraddittoria, o almeno inconsequente. Kant, per un momento, è sul punto di sfiorare il problema di una fondazione pratica dell'eteronomia, di un'autonomia dell'eteronomia, ma poi arretra.

È necessario ritornare, oggi più che mai, a quella parte della letteratura sulla filosofia pratica di Kant, che privilegia le fratture e le disarmonie del pensiero e del testo alla pura e semplice ricomposizione o riconciliazione problematica. Dinanzi al proliferare di investimenti esegetici e teorici a raggio più o meno ampio, resta ancora inappagato il bisogno di soffermarsi, con semplicità di intenti, in quegli aspetti del pensiero classico e moderno in cui, noi moderni, troviamo un senso a permanere: nelle isole non segnate nelle grandi mappe, nelle regioni australi del pensiero. E questo, certamente, dopo che si è abitato al centro, e per tornarci con l'intento di costruire, o inventare altri spazi al discorso della filosofia.

E, nel caso di Kant, solo pochi titoli, nel complesso, si rivelano decisivi nella pur sterminata, e invero assai ineguale per valore, letteratura critica. Già si è delineata, per la filosofia pratica, una tendenza ad una più rigorosa lettura dei testi, a quello stesso rispetto filologico e critico, che ha caratterizzato l'esame della filosofia teoretica, della Deduzione trascendentale, per intenderci. Invece, per molto tempo è sembrato che questa etica procedesse a chiudersi in se stessa e nei propri problemi con un moto circolare quasi perfetto: con un movimento puro, assiomatico, che ne faceva un modello di discorso filosofico compiuto.

Ma, in ogni caso, questa perfezione non porta in sé i tratti della vittoria e del trionfalismo, ma, al contrario, la lucida coscienza e quasi la tristezza (la malinconia, si dovrebbe dire) di un'opera che si è realizzata sul fondamento di se stessa, senza che Dio, l'uomo e il Mondo, i suoi tre elementi direttivi, ne costituiscano il fondamento. La filosofia kantiana, nella sua interezza, vive la sua perfezione e il suo compimento all'ombra di queste tre idee. La filosofia morale è, così, il punto più prossimo da cui si può cogliere la luce riflessa di questa perfezione e, per un momento, confondersi con essa: un modo nuovo di riprodurre, per approssimazione, la mente come *speculum*.

La chiave di volta di tutti i segreti della filosofia pratica è sempre conservata nella Dialettica trascendentale della prima *Critica*. Da qui si dipartono e qui ritornano soluzioni e problemi di quella «realtà pratica» e di quella «ragione pratica», che sono i due poli entro cui si sviluppa la filosofia morale della maturità. Sono quattro le opere che la caratterizzano: ma queste quattro opere, che sembrano ognuna presentare una particolare scansione, un'esigenza della riflessione sistematica, non si muovono su un terreno teorico comune, nel senso che solo per un effetto di continuità di rappresentazione il lettore può scorgervi una certa coerenza, mentre in ognuna di esse avviene una modificazione delle prospettive teoriche per

progressivi spostamenti, le cui conseguenze, nel loro complesso, a volte non sono facilmente percepibili allo stesso Kant. O almeno lo sono solo a vicenda teorica le nuove posizioni con le antiche. Ma così, il pensiero kantiano, piuttosto che avvolgersi su se stesso, quasi prigioniero di quelle formule che si è posto a principio di sviluppo della filosofia pratica, si va sempre più dipanando dalle prime impostazioni in una molteplicità di soluzioni ed interventi che a volte preannunciano, a volte sottendono una tessitura teorica nuova, più o meno fitta o stabile, come sono quelle della *Religione* e della *Metafisica dei costumi*. A definire le linee generali di questo sviluppo, non semplicemente in senso evolutivo, il vero e proprio filo conduttore è costituito dall'approfondimento del rapporto tra teoria e prassi dell'«uomo», dell'uomo che conosce, ma che soprattutto agisce nel «mondo».

E allora il problema è di capire che quel circolo di problemi in cui l'etica kantiana sembra sempre ritornare è più apparente che reale: nel senso che sì, è vero, c'è un percorso interno selettivo che riconduce sempre alle medesime identità teoriche: libertà, Dio, immortalità, volontà, arbitrio, natura. Ma in questo circolo teoretico, che appare perfetto a prima vista, ma assai problematico, contraddittorio ad un più attento esame, non sta nascosto un germe di irresolubilità, di contraddizione, dalla sua origine? Come se una referencia esterna al sistema, piuttosto che confermarlo, lo trascini in una nuova interrogazione sui principi di cui si alimentava e prendeva certezza il sistema della filosofia morale. Come se le scelte iniziali che hanno portato alla rottura con una tradizione millenaria che si compendia nella *philosophia practica* di Wolff, non rivelassero la loro fragilità dinanzi ai compiti sempre più complessi che la nuova fondazione richiedeva. Perché, senza dubbio, per certi versi la filosofia pratica kantiana non è stata, l'investimento teorico più forte di Kant, ma è rimasta in molte parti manchevole di sviluppi e argomenti. Così la volontà, *der Wille*, che Kant ha strappato al legame con gli affetti e con la naturalità della tradizione etica aristotelica; ma anche il libero arbitrio, la *Willkür*, la libertà è l'azione dell'uomo in quanto tale: si può dire davvero che hanno avuto un'elaborazione adeguata? Forse che non bisogna spesso inseguire da un testo all'altro, attraverso le tracce più disperate, una definizione coerente e persistente di queste determinazioni concettuali? Non sorprende, poi, se esse conservino tutti i nodi e i problemi irrisolti di vere e proprie figure speculative, anche se dimidiate, costrette come sono ad una recita di marionette, per dirla con le stesse parole di Kant (a Schulz), che la Ragione ritorna a rappresentare anzitutto con se stessa. In questa coazione, in questa difesa di contro all'alterità, la ragione conserva il senso più forte della «rivoluzione nel modo di

pensare» che Kant aveva iniziato con i *Sogni di un visionario*. La cesura profonda operata entro la *philosophia practica*, come la rimozione del nucleo più autentico dell'etica rousseauiana e della ricerca di una *ratio* storica dell'illuminismo, hanno un prezzo che Kant, evidentemente, è pronto a pagare entro il suo sistema. E così, a vantaggio della ragione pratica, si opera anche il sacrificio delle sue stesse creature, quelle determinazioni concettuali di un nuovo mondo speculativo, che conoscono soltanto un'*Aufklärung*, una spiegazione e un chiarimento imperfetti. Una sovranità che non emancipa le sue creature, questa è la ragione pratica kantiana.

PAOLO MANGANARO

L'INSEGNAMENTO DELLA PSICOLOGIA NELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA DAL 1938 AL 1971

1. *Brevi cenni storici sulla psicologia europea ed italiana nel XX secolo.*

Il primo laboratorio di Psicologia sperimentale fu fondato a Lipsia da Wilhelm Wundt nel 1879. Circa 30 anni dopo, negli Stati Uniti, John Watson propose come alternativa alla Psicologia strutturale di Wundt, il comportamentismo che, secondo il suo programma, avrebbe dovuto diventare una scienza naturale, compiendo così un grande sforzo per superare la visione filosofica della Psicologia e farla divenire e affermare quale disciplina scientifica (Hyman Ray, 1967).

Il comportamento watsoniano ebbe senza dubbio il merito di avere orientato la Psicologia verso lo studio dell'esperienza oggettiva e non più verso l'esperienza soggettiva interiore e i fatti di coscienza, volgendo l'attenzione solo su ciò che poteva essere osservato.

E. Bonaventura nel 1915 scriveva: "La scienza psicologica per costituirsi un corpo di dottrina solido come quello delle scienze fisiche e biologiche deve limitare il proprio campo di studio all'osservazione dei fenomeni, ottenere con l'uso dei metodi esatti di osservazione e di analisi la descrizione precisa dei fenomeni, mostrando le analogie e le differenze che presentano, classificandoli, ed infine annunciare le leggi che li regolano possibilmente con espressioni matematiche"¹.

Da questo momento, in molti Paesi, la Psicologia si sviluppò ampiamente con tutta una larga messe di indirizzi e di applicazioni, mentre in Italia rimase per molti anni affidata più alla perseveranza di pochi ricercatori che ad un largo appoggio dell'opinione pubblica, non potendo raggiunge-

¹ Bonaventura E. (1945): *Ricerche sperimentali sulle illusioni ottiche dell'introspezione*. in Lazzeroni V. (1972): *Le origini della Psicologia contemporanea*, Giunti Barbera, Firenze, p. 235.

re, nella nostra cultura media, quella diffusione che si conquistò altrove in virtù del rinnovamento dottrinale e metodologico.

L'idealismo gentiliano, che dominava nelle Università e nella cultura italiana, sviluppò con l'appoggio del Fascismo, le scuole di psicologia che erano sorte avanti la prima guerra mondiale, anche se, in questo clima di apparente progresso, E. Bonaventura, uno dei più preparati tra gli psicologi dell'epoca, fu costretto ad emigrare a Gerusalemme dove morì tragicamente nel 1948. Sarà A. Marzi, allievo di Bonaventura, a proseguire la sua opera a Firenze.

Il 1930 fu l'anno che precedette gli sconvolgimenti che avvennero in Europa. Successivamente, proprio intorno al 1940, cominciò ad aumentare l'interesse per la Psicologia clinica e i tests attitudinali aventi lo scopo di determinare il deficit di capacità risultante da malattie psichiche o lesioni cerebrali (Rotter B., 1964).

Prima della seconda guerra mondiale gli psicologi clinici si occupavano soprattutto di problemi infantili e operavano nelle cliniche universitarie, negli ospedali, negli istituti per oligofrenici; il loro scopo era soprattutto quello di somministrare tests psicologici.

Ciò, però, avveniva con diversa mentalità rispetto ai precedenti anni in cui, nell'ambito di un Congresso di Eugenetica in America (1921), veniva varata la legge sulla restrizione dell'emigrazione e sulla superiorità razziale della razza nordica.

A poco a poco psicologi e sociologi cercarono di dimostrare che i problemi degli immigrati dipendevano dal fatto di appartenere a una sottocultura e non a un gruppo di individui con caratteristiche biologiche particolari.

Ben presto questi orientamenti di ricerca furono abbandonati dando spazio a studi obiettivi (Cravens M.W., 1978).

L'avvento della seconda guerra mondiale, la guerra e le sue conseguenze determinarono importanti variazioni nella pratica della psicologia. Una delle principali conseguenze del rivolgimento politico che si ebbe in Europa fu il grande esodo degli psicologi e degli psichiatri europei negli Stati Uniti.

Ma nonostante il clima politico esistente, gli psicologi italiani mantennero rapporti scientifici con altri paesi e così la Scuola di Benussi a Padova avviò l'indirizzo gestaltista; quella di Musatti, a Padova, seguì l'indirizzo psicoanalitico; Gemelli fondò l'Istituto di Psicologia dell'Università del Sacro Cuore a Milano dove si svolse un'ampia attività scientifica; Banissoni fondò il Laboratorio di Psicologia del CNR e Dalla Volta impostò la con-

cezione biologica e clinica della Psicologia; Ponzo diresse la Scuola di Bologna e Colucci quella di Napoli.

Con questo fiorire di Scuole la Psicologia italiana portò un suo contributo sperimentale e teorico anche all'estero.

La ricostruzione, dopo il secondo conflitto mondiale, segnò in Italia un ampliarsi degli interessi da parte dell'opinione pubblica verso la Psicologia, anche se non sempre si distingueva tra la psicologia come scienza e metapsicologie di origini filosofiche e letterarie (Lazzeroni V., 1972).

Le scuole e gli insegnamenti si moltiplicarono e in quasi tutte le Università italiane sorse l'insegnamento della Psicologia.

Negli anni '50 si aprì l'era della Psicologia applicata e della Psicometria alla quale F. Metelli diede un apporto significativo.

Negli anni '60 si avviarono gli studi di Psicologia fisiologica che si definiva sia come un metodo di approccio per la comprensione del comportamento, che un insieme di principi atti a mettere in relazione le funzioni e l'organizzazione del sistema nervoso con le manifestazioni del comportamento (Teitelbaum Ph., 1967).

La Psicologia italiana si sviluppò sia sul piano organizzativo e applicativo che sul campo clinico, mentre ci appare meno avanzata sul piano della ricerca e dello studio dei fenomeni psichici.

Ciò non deve sorprendere se si considera che gli psicologi italiani hanno dovuto procedere ad una correzione di visione della psicologia che era più filosofica che scientifica a causa della prevalente impostazione ardigoiana e per l'opposizione dell'idealismo neohegeliano e del riduzionismo organicistico: ambedue le visioni, filosofica e organicistica, tendevano a negare il valore autonomo alla psicologia. (Lazzeroni V., 1972).

Bisognerà giungere all'anno accademico 1972/73, perché, finalmente, in Italia sorga il primo Corso di Laurea in Psicologia presso i Magisteri di Padova e Roma e il 1991 la prima Facoltà di Psicologia.

2. L'insegnamento della Psicologia a Catania nel clima politico del 1938².

Da quanto brevemente già esposto si evince come il clima politico inter-

² La ricerca si riferisce agli anni accademici che vanno dal 1938-39 al 1970-71 ed è stata condotta attingendo le notizie dagli Annuari dell'Università di Catania

nazionale e italiano non fosse il più idoneo allo sviluppo di una scienza come la psicologia che, per sua definizione, guarda più alla soggettività dell'individuo che alle istituzioni.

Per una più chiara visione del clima politico in cui si sviluppò l'insegnamento della Psicologia ci appare significativo riportare alcuni brani del discorso inaugurale dell'Anno Accademico 1938/39: "Come sempre, la fede riposta nel duce è stata completamente corrisposta... L'inizio del cinquecentesimoquinto anno del Sicularum Gymnasium è pieno di attività di rinnovamento"³.

Dopo la visita del Duce all'Etna e al Palazzo Universitario vennero elargiti fondi per la costruzione di Cliniche Universitarie e per restauri all'Osservatorio Etneo.

Si iniziarono anche i lavori per la costruzione del Palazzo delle Scienze perché vi trovassero adeguata sistemazione gli Istituti della Facoltà di Scienze.

Vennero inoltre costituiti i Corsi di laurea in Scienze Politiche presso la Facoltà di Giurisprudenza: "...andando incontro ad una esigenza sentita dalla nostra gioventù nella quale il fascismo che ha chiamato tutto il popolo a vivere intensamente la vita dello Stato, ha acuito l'interesse allo studio dei problemi che suscita nello Stato la convivenza politica"⁴.

Vennero aggiunti altri insegnamenti: Demografia generale e Demografia comparata delle razze, con la seguente motivazione: "Viene ritenuto utile complemento della cultura di giovani destinati a formare la classe dirigente di una Nazione imperiale che ha la responsabilità del governo di popolazioni di diverse razze; lo studio di queste materie varrà a irrobustire la razza come l'italiana che deve per sé e per il mondo adempiere alla sua missione storica collegata al suo genio, la cui peculiarità ha il dovere di preservare dallo imbastardimento"⁵.

Obbedendo alle medesime esigenze venne anche istituito presso la Facoltà di Scienze l'insegnamento di Biologia delle razze, comune alle Facoltà di Medicina, Lettere e Filosofia.

L'ordine degli studi, per gli studenti di tutte le Facoltà, nel 1938, così

che ci è apparso costituissero la fonte più sicura per l'Ordine degli studi, gli incarichi di insegnamento e le altre notizie riguardanti la vita dell'Ateneo.

³ Annuario 1938/39, pubblicato dalla Regia Università degli studi di Catania, tipografia Zuccarello, Catania 1940, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

prescriveva: "Lo studente deve seguire per un biennio l'insegnamento della cultura militare e superare il relativo esame prima dell'ammissione alla laurea"⁶.

Nonostante le evidenti difficoltà, in Italia si svilupparono notevoli fermenti nel campo della Psicologia.

L'Università di Catania non può essere considerata, in quel periodo, un focolaio di ricerca psicologica, tuttavia nel 1938 non tralasciò di mantenere accesa la fiaccola dello studio dell'uomo come individuo e dei problemi della sua mente.

L'ordine degli studi infatti prevedeva l'insegnamento di Psicologia sperimentale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, materia complementare per il corso di laurea in Filosofia e facoltativa per quello di Lettere: "Gli studenti di Filosofia hanno l'obbligo di avere frequentato e superato l'esame relativo ai seguenti corsi: Psicologia sperimentale (o una delle discipline biologiche, fisiche, chimiche o matematiche)"⁷.

Pur con l'obbligo della Cultura militare e l'importanza della biologia delle razze, molti studenti seguirono la Psicologia come vedremo nel paragrafo ad essi dedicato.

Negli anni successivi la guerra entrava nella sua fase più tragica ed i feroci bombardamenti colpirono duramente la città di Catania: certamente gli studi non ne trassero linfa vitale.

Nel novembre del 1943 il governo militare di occupazione si insediò nel Palazzo Universitario e l'Annuario del 1943-44, riporta l'inaugurazione dell'Anno Accademico del Magnifico Rettore prof. Mario Petroncelli, Ordinario di diritto ecclesiastico, con la partecipazione del Generale Clark, comandante delle truppe inglesi in Sicilia, del Ten. Colon. G.R. Gayre, consigliere per l'educazione della Commissione alleata di armistizio.

Il prof. Petroncelli disse: "Il cielo non è sereno... ma i docenti e i discenti dell'Università di Catania danno inizio ad un nuovo ciclo di studi..."⁸.

L'insegnamento della Psicologia fu affidato al prof. Puca. Passano gli anni e la vita dell'Università di Catania continua seguendo il corso della storia.

⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁷ Annuario 1938-39, p. 247.

⁸ Annuario del 1943-44 e degli anni 1941/42, 1942/43, vol. unico p. 7.

Nell'Anno Accademico 1947/48, dopo l'inaugurazione, nell'atrio del Palazzo Universitario veniva celebrato il rito del conferimento della laurea "Honoris Causa" alla memoria degli studenti caduti sul campo dell'onore e della lotta per la liberazione dell'Italia.

Il Magnifico Rettore prof. Libertini, Ordinario di Archeologia e Storia dell'Arte greco-romana, commemorò i caduti con queste parole: "L'Università di Catania non dimentica i suoi figli caduti sul campo di battaglia.....le tristi vicende dell'ultimo conflitto potranno far sembrare vano il sacrificio di questi valorosi, tuttavia tale esso non sarà se dalle rovine della Patria le giovani generazioni sapranno far risorgere un'Italia libera e grande, ma grande non per le conquiste territoriali, bensì per opere di pace e di ingegno, per il suo sapere, per la sua giustizia e umanità"⁹.

Così l'Università di Catania tenta di sanare le sue ferite e guarda al futuro!

Non è possibile in questa sede ripercorrere l'intero cammino degli studi a Catania; seguiremo il percorso della psicologia nei paragrafi successivi attraverso gli incarichi di insegnamento e gli esami degli studenti.

Ci sembra importante ricordare che nel 1958/59, nel quadro dell'ammodernamento degli studi venne istituito presso la Facoltà di Lettere, il corso di Laurea in Lingue e Letterature straniere e così la psicologia poté essere scelta, come complementare, sia a Lettere che a Lingue.

Nell'Annuario del 1961/62 comparve ufficialmente l'Istituto di Psicologia, dir. inc. il prof. Angelo Maiorana, e nel 1969/70 venne istituito l'incarico di Psicologia presso la Facoltà di Scienze Politiche.

La Psicologia a Catania continuerà il suo percorso fino ad oggi anche se irto di ostacoli e, a volte, di insuperabili difficoltà.

3. Incarichi di insegnamento di Psicologia

Quasi a voler riflettere le situazioni e le ambiguità della Psicologia italiana in cui si alternavano ora la medicina ora la filosofia, l'Università di Catania, nell'Anno Accademico 1938/39, conferì l'incarico di insegnamento di Psicologia ad un medico psichiatra, il prof. Annibale Puca, direttore dell'ospedale psichiatrico di Reggio Calabria. Egli nel 1933 era stato relatore al XX Congresso della Società italiana di Psichiatria a Siena. Nella rela-

⁹ Annuario 1943/44, p. 44.

zione da lui presentata affermava: "La moda nelle diagnosi è comoda per chi trova che si psicologizza un po' troppo a scapito di una organicità, che nessuno ha intenzione di negare, ma a cui tutti ci afferriamo per mantenere a galla un po' di quella psichiatria che sta per essere da alcuni livellata nella più piatta uniformità e da altri dissezionata nelle più profonde e instabili distinzioni psicoanalitiche" (Puca A., 1935)¹⁰.

La psicoanalisi aveva inferto duri colpi alla psichiatria tradizionale e nel dibattito, in sede congressuale, con il prof. Dobò che accusava Puca di "difesa pudica della psicoanalisi", il prof. Puca rispose con l'evangelico comandamento di "dare a Cesare quel che è di Cesare" affermando l'importanza del fattore educativo nella genesi delle nevrosi coatte.

Così giunse a Catania un "illuminato" psichiatra che aveva studiato medicina, ma utilizzava le conoscenze e le risorse che la mente può fornire oltre al ricovero in ospedale psichiatrico e ai farmaci.

Il prof. Puca presentò all'Università di Catania una produzione scientifica ricca di ricerche "interdisciplinari" che andavano da "I fattori endocrini nella personalità del criminale" (Puca A. 1938) a "Psicologia dell'ossessione" (Puca 1938), a "La cartella ergologica nell'ospedale" (Puca A. 1938), a "L'igiene infantile e la politica razziale del Regime" (Puca A. 1939), a "La Psicologia del lavoro" (Puca A. 1939), al "Corso di Psicologia Sperimentale" (Puca A. 1939).

Il prof. Puca fu incaricato dell'insegnamento fino al 1943/44. Dalle fonti a disposizione non si evince il perché della conclusione del suo insegnamento.

Nel 1944 l'incarico di Psicologia fu affidato al prof. Eugenio Cerreto, nato a Napoli, Regio Provveditore agli Studi di Catania, già Preside nelle scuole medie e del Regio Istituto "Turrisi Colonna" di Catania e dal 1938 al 1943 Incaricato di Pedagogia presso la facoltà di Lettere dell'Università.

Egli aveva insegnato a Genova, Brescia, Salerno, ma Catania fu da lui stesso definita la sua "seconda patria".

Il prof. Cerreto pubblicò ricerche di interesse psicologico: "Valore e funzione della Psicologia nella preparazione e nella cultura del maestro elementare" (Cerreto E., 1922), "Psicologia empirica generale" (Cerreto E., 1943).

Egli scriveva: "Non bisogna perdere di vista la necessità di liberare la

¹⁰ Puca A. (1935), *Discorso ed esiti della psicoastenia*, Poligrafica Reggiana, Reggio Emilia, p. 4.

Psicologia, che deve servire da fondamento alla Pedagogia, da tutti quei collegamenti pericolosi con la filosofia... essa, ai fini pedagogici, deve affermarsi come scienza indipendente...”¹¹ ed inoltre: “Abbiamo discusso sul diritto ad una esistenza indipendente dalla filosofia della scienza psicologica. Ma purtroppo, la psicologia deve liberarsi da altre sudditanze pericolose e imbarazzanti. La più grave è quella fisiologica”¹².

Il dibattito tra psicologia, filosofia e fisiologia è nel suo pieno vigore!

In ricordo della trentennale attività del prof. Cerreto, nel 1954, il prof. R. D'Alessandro, insieme, ad allievi, amici e Istituti scolastici della provincia di Catania costituirono un premio di studio intestato a suo nome, da devolvere annualmente ad un'alunna meritevole e bisognosa dell'Istituto Turrisi Colonna di Catania.

L'incarico di Psicologia al prof. Cerreto si concluse con l'Anno Accademico 1945/46. Dal 1946/47 al 1948/49, pur risultando nell'ordine degli studi, l'incarico di Psicologia non fu assegnato.

L'anno 1949/50 l'incarico venne conferito al prof. S. Caramella, Ordinario di Pedagogia, la cui vasta attività scientifica fu esclusivamente pedagogica e filosofica.

Si giunge così al 1951/52 allorché fu chiamato ad insegnare il prof. F. Metelli, straordinario di Psicologia. Con lui la Psicologia divenne a pieno titolo, un insegnamento a sé stante: né filosofia né medicina, come dimostra l'ampio curriculum scientifico del prof. F. Metelli. Citiamo solo alcune delle numerose ricerche che egli aveva pubblicato prima del suo arrivo a Catania: “Sulla teoria dell'errore mnestico e testimoniale” (Metelli F. 1940), “Ricerche sperimentali sulla percezione del movimento” (Metelli F., 1941), “La determinazione del grado di precisione di una prova psicologica” (Metelli F., 1947), “Introduzione alla caratterologia moderna” (Metelli F. 1948) “Metodi e problemi della psicologia industriale”, (Metelli F. 1951) e molti altri studi che furono in Italia il fondamento della ricerca scientifica da lui proseguita per lunghi anni.

Il prof. Metelli restò a Catania solo un anno e l'insegnamento della Psicologia fu affidato al prof. Angelo Majorana che nel 1952 ne assunse l'incarico fino al 1971, anno con cui concludiamo questa nostra rapida rassegna.

¹¹ Cerreto E., *Valore e Funzione della Psicologia nella preparazione e nella cultura del Maestro elementare*, p. 164.

¹² *Ibidem*, p. 77.

Il prof. Majorana, L.D. di Clinica Psichiatrica, avviò un'ampia serie di ricerche di Psicologia sperimentale e applicata alla pedagogia, partecipò a numerosi Congressi, si circondò di numerosi collaboratori.

Ricordiamo alcune ricerche che ci appaiono significative ai fini della psicologia: "Dominanza laterale e mancinità" (Majorana A., 1956), "Ipotesi fisiologiche ed ipotesi psicologiche nella teoria di D.O. Hebb" (Majorana A., 1957), ricerche sul test psicodiagnostico miocinetico di Mira y Lopez (Majorana A. 1960), "Le Psychopatologie in Italie" (Majorana A., 1960).

In quegli anni alla Cattedra di Psicologia affluirono numerosi giovani: tra gli Assistenti Volontari Italo Carta, Sebastiana Scirè, Giovanna Bianchi, M. Concetta Sapienza, M. Teresa Fogliani, Arturo Xibilia.

Il prof. Angelo Majorana concluse il suo insegnamento all'Università di Catania nel 1972 anno in cui si trasferì al Magistero di Roma.

La richiesta di psicologia a Catania si ampliava sempre di più e nell'Anno Accademico 1964/65 venne istituito il nuovo incarico di insegnamento di Psicologia dell'Età Evolutiva che fu affidato al prof. R. Gattuso, medico psichiatra, che lo mantenne fino al 1973; successivamente egli si trasferì presso la Facoltà di Medicina dell'Università di Catania.

4. Gli studenti e la Psicologia: un interesse costante?

Ricostruire l'ideale percorso che una scienza compie nell'ambito dell'Università (che della scienza è l'*habitat* naturale) non è certo cosa facile. Gli elementi da considerare sono tanti e le loro correlazioni sono tali da indurre il ricercatore a trattarli nel modo più esaustivo possibile, ma sempre e comunque operando un processo di astrazione per ognuno di loro: un po' come il restauratore di opere d'arte che si dedica al ripristino di minuscole parti di una tela o di un affresco, lasciando alla visione di sintesi di chi contemplerà l'opera restaurata il compito di unificare idealmente i molteplici suoi interventi. La specificità del nostro obiettivo di ricerca — le tappe dell'insegnamento della Psicologia nell'Università di Catania — ed il suo ambito cronologico — dal 1938 al 1971 — hanno fatto sì che riprendessimo, nell'archivio dell'Università, i registri degli esami degli anni in oggetto e cercassimo con questi mezzi di aggiungere qualcosa al nostro lavoro.

I registri dei primi anni, ben difesi dall'ingiuria del tempo da robuste legature e compilati in bella grafia, secondo un lodevole uso di allora, ci hanno consentito di "vedere", in qualche modo, lo svolgersi degli eventi

storici e l'ideologia scientifica dei Professori cui veniva affidato l'incarico.

Nell'anno accademico 1938-39 ("diciassettesimo dell'Era Fascista", come veniva puntualizzato) il professor Puca ed i suoi collaboratori, tra i quali già figurava quel prof. Santino Caramella che ottenne l'incarico nel 1949, accertavano la preparazione degli studenti interrogandoli su "L'attività bio-elettrica della corteccia" o su "Fattori endogeni ed ambientali della criminalità". I 46 studenti (su 641 iscritti in Lettere e Filosofia) che in quell'anno sostennero l'esame di Psicologia ebbero quasi tutti voti molto alti: un riconoscimento a quanti in momenti di fortissime tensioni internazionali, che non lasciavano presagire nulla di buono per l'Italia, trovavano la forza e la serenità di dedicarsi allo studio. Nell'anno accademico successivo si intravede un primo, timido tentativo dello Stato, di interessamento per un problema di spessore psicologico, l'orientamento scolastico e professionale: "L'interessamento dello Stato Fascista alla formazione dei laureati e dei diplomati ed alla loro immissione negli impieghi pubblici e privati, si è oggi più che mai manifestato attraverso il progetto di costituzione di istituti di abilitazione professionale e la ideazione di un osservatorio nazionale di orientamento per laureati e diplomati (...). Ogni giovane dovrà avere così la certezza di una sistemazione che lo ricompensi del lavoro compiuto. Ogni giovane dovrà sapere che sarà solo la serietà della propria preparazione e l'esclusivo valore personale, senza influenza di alcun elemento perturbatore, che determinerà la sua affermazione e l'ingresso nella vita produttiva della Nazione"¹³.

Negli anni successivi, la guerra fa la sua comparsa anche nei registri degli esami con annotazioni quali: "Sessione per militari" (giugno '41) oppure "Appello straordinario per militari", o ancora "Nessun candidato" (aprile '44), testimonianze eloquenti della confusione, delle difficoltà e del disagio di quel periodo.

Anche la guerra passò ed anche l'intervento delle truppe alleate. Il professor Cerreto, succeduto al professor Puca, interrogava gli studenti su "La soglia della coscienza", "Materia e psiche" o anche sulla "Psicoanalisi".

Nell'anno accademico 1948-49 ai 46 studenti che sostennero l'esame di Psicologia vennero poste domande di questo genere: "Postulati del realismo e sue forme", "Differenze fra S. Tommaso ed Aristotele", "Male-

¹³ Annuario dell'anno accademico 1939-40, p. 33-34.

branche", "Critica aristotelica contro lo scetticismo". Quasi tutti ottennero un "trenta" o un "trenta e lode" e l'insegnamento della Psicologia a Catania abbandonò la dipendenza dalla medicina e cominciò ad orbitare in un'area squisitamente filosofica: passeranno ancora molti anni prima che la Psicologia raggiunga una sua precisa identità ed una completa indipendenza dalle altre scienze.

Nell'allegato grafico 1 possiamo vedere il numero di studenti della facoltà di Lettere e Filosofia che hanno sostenuto gli esami di Psicologia nell'arco di tempo da noi preso in considerazione: è possibile stabilire qualche corrispondenza fra eventi storico-sociali, docenti che ebbero l'incarico e numero di esami. Si vede, ad esempio, che nell'anno accademico 1943-44, durante il periodo di maggiore veemenza dei bombardamenti soltanto 26 studenti si presentarono agli esami e, per giunta, molti di loro provenivano dall'Istituto di Magistero di Messina.

Nell'anno accademico 1947-48 furono registrati unicamente 5 esami e proprio in quel periodo d'inizio della ricostruzione, l'incarico d'insegnamento di Psicologia non venne affidato ad alcun Professore.

Un altro elemento che si può evincere dal grafico è il forte aumento del numero di esami intorno al '68: i movimenti studenteschi portarono ad un maggiore interesse per tutto ciò che aveva a che fare con la Psicologia, ma anche, indubbiamente, ad una interruzione del dialogo fra docenti e discenti che si concretizzò con la sospensione della cerimonia d'apertura dell'anno accademico: l'ultima relazione inaugurale fu fatta proprio nel 1967 dal Magnifico Rettore Cesare Sanfilippo.

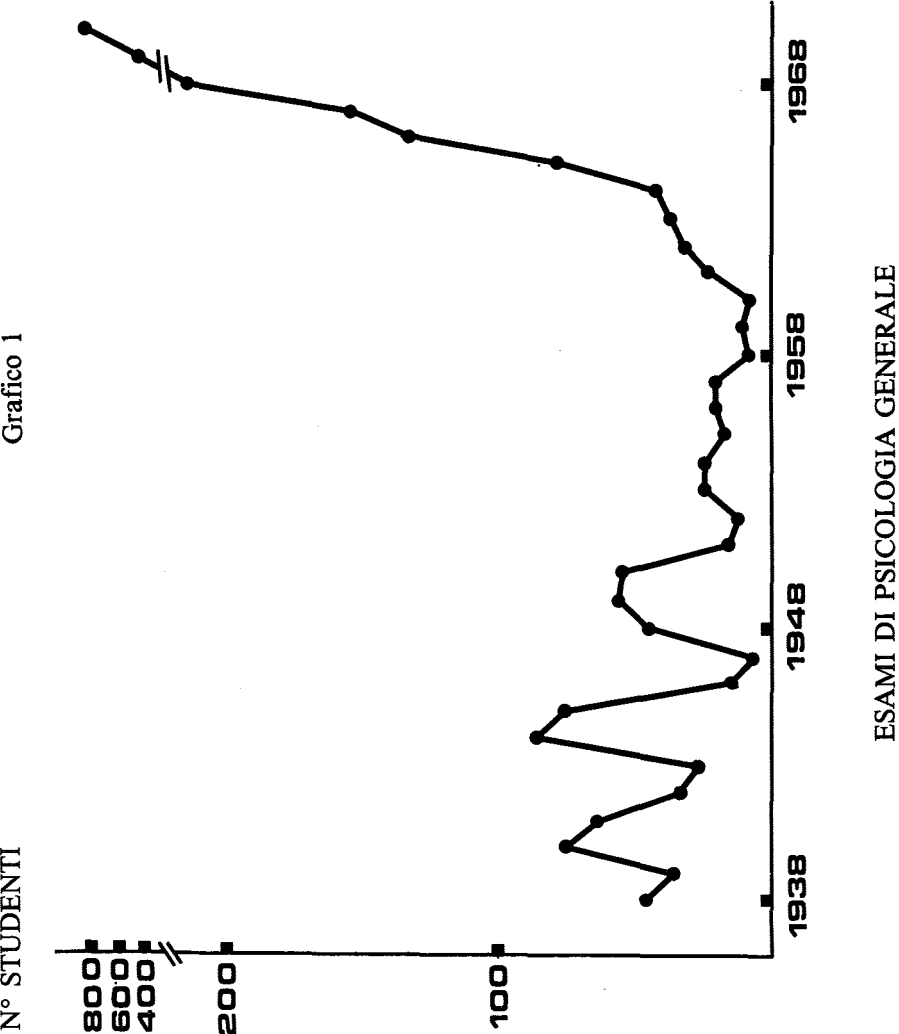
5. Considerazioni conclusive

Gli Annuari dell'Università di Catania si fermano al 1971; gli anni che seguono sono «giorni nostri» e tutti ne abbiamo memoria: lo sviluppo della Psicologia in Italia in vari settori, il sorgere di corsi di Laurea in Psicologia a Padova e Roma nel 1972 e, recentemente, la prima Facoltà di Psicologia.

Gli insegnamenti di Psicologia a Catania sono stati raddoppiati, triplicati e sono presenti presso la Facoltà di Scienze Politiche e Medicina.

L'interesse per la Psicologia è ampio e la richiesta da parte di studenti e docenti dei vari ordini scolastici si fa sempre più pressante.

La Psicologia, con l'istituzione della Facoltà di Psicologia, esce definitivamente dalle sue incertezze: Filosofia o Medicina? No: Psicologia, ma non solo Psicologia, perché essa ha in sé le radici, le competenze e le espe-



rienze legate sia alla filosofia sia alla medicina, ma anche alla fisica e alla matematica.

Ogni scienza non può considerarsi tale se esclude da sé la ricchezza che altri settori della scienza possono apportare al suo conoscere e la psicologia non può prescindere da questi legami.

RIASSUNTO

Gli AA. presentano una ricerca sull'insegnamento della Psicologia presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Catania, dal 1938 al 1971.

Attraverso la consultazione degli Annuari dell'Università di Catania e dei registri degli esami, gli AA. hanno tentato di ricostruire le tappe dell'insegnamento della Psicologia nel contesto della vita politica e culturale dell'Ateneo.

La ricerca si limita a fornire gli stimoli per una più ampia analisi dei dati anche in altri settori della vita scolastica ed universitaria.

TERESA M. FOGLIANI MESSINA
FLAVIA BARLETTA REITANO
FILIPPO GAZZO

BIBLIOGRAFIA

Annuari della Regia Università degli studi di Catania dal 1938/39 al 1970/71. Tipografia Zuccarello Izzi, Catania.

Bonaventura, E. (1915), *Ricerche sperimentali sulle illusioni ottiche dell'introspezione. Psiche*, Firenze, in Lazzeroni V. (1973), *Le origini della Psicologia Contemporanea*, Giunti-Barbera, Firenze.

Cerreto, E. (1922), *Valore e funzione della Psicologia nella preparazione della cultura del maestro elementare*, Tipografia "Orario delle Ferrovie dello Stato", Acireale.

Cerreto, E. (1943), *Psicologia empirica generale*, Crisafulli, Catania.

Hyman, Ray (1967), *The Nature of Psychological Inquiry* Prentice-hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, USA, Traduzione Italiana "L'indagine sperimentale in Psicologia", Martello, Milano, 1972.

Majorana, A. (1956), *Dominanza laterale e mancinità*, vv. Atti dell'XI Congresso degli Psicologi Italiani.

- Majorana, A. (1957), *Ipotesi fisiologiche ed ipotesi psicologiche nella teoria di D.O. Hebb*, Rassegna di Psicologia Generale e Clinica, II.
- Majorana, A. (1957), *Ricerche sul test psicodiagnostico miocinetico di Myra Y Lopez*, Atti dell'XI Congresso degli psicologi italiani.
- Majorana, A. (1960), *La Psychopatologie in Italie*, Bulletin de Psychologie. Numero speciale de Psychologie pathologique en hommage a Pierre Janet XVI, 184, 117.
- Metelli, F. (1940), *Sulla teoria dell'errore mnestico e testimoniale*, Rivista di Psicologia, vol. 36.
- Metelli, F. (1941), *Ricerche sperimentali sulla percezione del movimento*, Rivista di Psicologia, vol. 36.
- Metelli, F. (1947), *La determinazione del grado di precisione di una prova psicologica*, Contributi scientifici dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Padova. "Nuova serie" I.
- Metelli, F. (1950), *Introduzione alla caratterologia moderna*, Padova, 1950.
- Metelli, F. (1951), *Metodi e problemi della psicologia industriale*, Relaz. al 9° Convegno degli Psicologi Italiani, Roma.
- Puca, A. (1938), *I fattori endocrini nella personalità del criminale*, Congresso Internazionale di Criminologia, 8-12 settembre 1938, Roma.
- Puca, A. (1938), *Psicologia dell'ossessione*. Daglivi, n. 2.
- Puca, A. (1938), *La cartella ergologica nell'ospedale*, Atti del Congresso del lavoro, Bari, settembre 1938.
- Puca, A. (1939), *L'igiene infantile e la politica razziale del Regime*, Relazione al Congresso Medico Calabrese, Cosenza, 1939, anno XVII.
- Puca, A. (1939), *Psicologia del lavoro*, Folia medica n. 1.
- Puca, A. (1939), *Corso di Psicologia Sperimentale*, Lezioni raccolte dal GUF di Catania.
- Rotter, B.J. (1964), *Clinical Psychology*. Prentice, Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, U.S.A. Traduz. it.: *Psicologia Clinica*. Ed. Martello, Milano 1972.
- Teitelbaum, Ph. (1967), *Physiological Psychology* Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs New Jersey, U.S.A. Traduz. it.: *Psicologia Fisiologica*, ediz. Martello Milano, 1971.

PER UNA RILETTURA DI LUIGI SCARAVELLI:
DALL'IDEALISMO ATTUALE
AL NEOKANTISMO EPISTEMOLOGICO

Nota Preliminare

Il 19 luglio 1994 si compie il primo centenario della nascita di Luigi Scaravelli.

Il modo più opportuno di sottolinearne la ricorrenza mi sembra quello di esporre sinteticamente i risultati della prima fase di una mia ricerca sul suo itinerario filosofico.

Paradossalmente (ma non poi tanto per gli addetti ai lavori) questi risultati non sono che delle domande.

Perché, dopo l'incontro prima con Gentile (la celebre conversione dalla scienza alla filosofia!) e poi con Heidegger, il difficile itinerario scaravelliano si stabilizza in un ritorno a Kant e, in particolare, al Kant dell'epistemologia?

Perché mentre Vailati convoglia le sue domande filosofiche verso la storia delle scienze, propedeutica a una teoresi antropologica dell'interdisciplinarità, Scaravelli, non più di un trentennio dopo, finisce per intendere l'essenza della filosofia come tale da non potersi realizzare che in quanto filosofia della scienza e cioè come ricerca critica delle condizioni trascendentali della possibilità delle scienze e in particolare della fisica? in una fase però che, per quanto primaria e fondamentale, è destinata a superarsi nella coscienza assiologica fino alla libertà di accettare o rifiutare le ragioni della umana insuperabilità dei limiti della ragione? limiti consistenti nella incapacità di analisi *esaustive* e di sintesi *definitive*?

Il fatto, infine, che Scaravelli concluda tragicamente un cammino teoretico vissuto in intensità ma senza il supporto di un sano equilibrio psicofisico, è solo il sintomo terminale del parossismo della irrequietezza? o contiene, insieme, il simbolo della necessità *ecologica* della risoluzione della *filosofia* nella virtù della *sofophilia* e cioè nella saggezza dell'amore almeno fino all'accettazione responsabile dei limiti propri e altrui, della quale virtù

Socrate e Kant, l'uno specialmente con la sua morte l'altro con la sua vita, continuano a fornirci inesauribile esempio?

Note biobibliografiche

1894 Nasce il 19.7 a Firenze Luigi Scaravelli dal marchese Enrico, piemontese, e da Elisabetta Stabile, siciliana, figlia del barone Stabile di Trapani.

Manifesta precoce disposizione alla musica e studia composizione e contrappunto col maestro Giannotto Bastianelli. Dopo la maturità classica, studia matematica e fisica all'università di Pisa. Ritorna a Firenze per iscriversi in medicina. Supera brillantemente tutti gli esami, ma si rifiuta di conseguire la laurea perché non intende esercitare la professione.

1915 L'Italia entra in guerra contro l'Austria. Scaravelli rinuncia ad arruolarsi, come sarebbe suo diritto, nel corpo di sanità e sceglie di combattere in fanteria sulla prima linea. In uno degli scontri diretti con gli austriaci, per non essere fatto prigioniero, si getta in un precipizio del Monte Maronia rimanendo gravemente ferito. È probabile che questo episodio abbia influito, come ipotizzano Luporini e Antoni, (cfr. A. Guzzo in "Filosofia", luglio 1957, a. III, n. 3, p. 510), sulla nevrastenia che lo condusse al suicidio. Ma è certo che l'instabilità emotiva fu sempre una nota dominante della sua personalità. Ricoverato in ospedale, dopo alcuni mesi di convalescenza ritorna al fronte in Albania, dove cura i feriti. A questo periodo risale l'evento della sua "illuminazione interiore". Leggendo la *Teoria generale dello spirito come atto puro* di Giovanni Gentile, scopre la sua vocazione alla filosofia: intuisce che non mediante questa o quella scienza determinata, ma solo mediante la filosofia si può spezzare di penetrare nella struttura profonda del reale. A guerra finita, si iscrive in filosofia a Pisa.

1923 Si laurea con lode discutendo una tesi sulla *Logica* di Gentile, relatore Armando Carlini (nel 1917 era apparso il I vol. del *Sistema di Logica come teoria del conoscere* di Gentile; il II vol. vide la luce lo stesso anno dell'esame di laurea di Scaravelli).

Scaravelli manifesta apertamente, anche in sede di esami, il suo dissenso dal Carlini che vedeva nella *Logica* una deviazione dalla ispi-

razione fondamentale dell'attualismo, mentre Scaravelli ci vede lo sviluppo naturale delle premesse della *Teoria generale*....

Vinti alcuni concorsi, insegna per qualche mese in Sardegna e poi a Pistoia. Quanto basta per convincersi di non avere la vocazione all'insegnamento. Ottiene una borsa di studio per New York. Alla *Columbia University* segue un seminario di Dewey. Inizia un pellegrinaggio per l'Europa (in Germania, Francia, Croazia, Belgio, Grecia, Inghilterra, Portogallo) in qualità di membro dell'Istituto italiano di cultura all'estero.

- 1935 A 41 anni la pubblicazione: *Il problema speculativo di M. Heidegger* in "Studi Germanici" I, n. 2, pp. 176-199, ora in *Critica del capire e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I.
- 1939 Allo scoppio della seconda guerra mondiale torna in Italia. Riprende i contatti con Carlini, al quale partecipa i suoi progetti di studio sui classici greci.
- 1940 Sposa Vanda Passigli, dalla quale avrà due figli: Alberto e Paola.
- 1942 Con la *Critica del capire*, Firenze, Sansoni, ora in op. cit., vol. I, consegue la libera docenza in filosofia teoretica. Carlini lo esorta a intraprendere la carriera universitaria. Scaravelli vincendo la sua naturale riluttanza a scrivere, causata dal suo eccesso di autocritica, si decide a proseguire le pubblicazioni.
- 1947 *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Firenze, Le Monnier, ora in op. cit., vol. II, incluso in *Kant e la fisica moderna*, 1968.
- 1948 Morto Carabellese, viene invitato all'Università di Roma, dove insegna per incarico filosofia teoretica fino al 1950.
- 1949 *Lezioni sulla critica della ragione pura*, Roma, dispense delle lezioni dell'anno acc. 1948-49, ora in op. cit., vol. II.
- 1950 Vincitore di concorso, ricopre la cattedra di filosofia teoretica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa.
- 1951 *La prima Meditazione di Cartesio*, Firenze, La Nuova Italia, ora in op. cit., vol. I.
- 1952 *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano* in "Giornale critico della filosofia italiana" XXXI, 3ª serie, VI, pp. 299-421, ora in op. cit., vol. II.
- 1955 *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, Pisa, Pubblicazioni della Scuola Normale a cura degli studenti, ora in op. cit., vol. II.
- 1956 Cresce il suo stato di depressione psichica. Si confida con Carlini. Lasciata Pisa, ritorna a Firenze, come docente di filosofia teoretica

all'Università. Ma viene ricoverato in una casa di cura per malattie nervose.

1957 Muore suicida, il 3.5.

Alle origini della teoresi scaravelliana

L'esordio ufficiale di Scaravelli (piuttosto irritante non solo perché di non facile lettura ma anche perché, nell'intento di penetrare dentro la sostanza e i presupposti del problema sotteso alla speculazione heideggeriana, Scaravelli può scorrazzare in lungo e in largo per le varie regioni filosofiche senza mai affrontare esplicitamente qualche piccola contrada dell'opera di Heidegger) è lo scritto su Heidegger del 1935, preceduto soltanto da alcune recensioni occasionali. Ma è proprio per questo visibile difetto che egli riesce a raggiungere il fondo invisibile del pensare heideggeriano. E quello che per il momento più ci preme sottolineare è che il filosofo di Meskirch, con la sua capacità di stare in equilibrio tra i poli dell'idealismo e del realismo dall'alto della sua revisione dell'intenzionalità brentaniano-husserliana e della sua personale interpretazione della fenomenologia, ebbe una influenza decisiva sul modo scaravelliano, già così inquieto e complesso, di rapportarsi all'idealismo.

Gentile specialmente, con la sua riduzione di tutto il pensabile all'atto puro del pensare, troppo logica per essere anche vera, aveva contribuito efficacemente a togliere gli ultimi veli al volto più profondo dell'idealismo assoluto come fase terminale dell'umanismo prometeico. Svelandone però anche la naturale destinazione a dissolversi in nichilismo o a rovesciarsi in qualcosa di altro: di antico, di nuovo o di nuovo e antico insieme.

L'idealismo assoluto, in sostanza, mostrava di non avere altra consistenza che la sua stessa sospensione tra il nulla e l'altro-dall'idealismo. Non facile a dirsi e difficile a pensarsi, dovendo restare nell'area di verità dell'esigenza idealistica senza uscire dai recinti accademici del tempo.

Fu il problema di La Via, risolubile solo cercando la tradizione nella novità e trovandola fino a ritrovarsi anche nel cuore dell'opzione religiosa: in bilico tra l'Università cattolica e il quasi-modernismo di un Blondel.

Di qui l'impervia *Autocritica dell'idealismo* del 1932, con la quale il La Via diventò ordinario di filosofia teoretica con l'aiuto dello stesso "autocriticato" Gentile. Per Scaravelli, fu ben altro problema: più vasto, più capillare, più esistenziale. E comunque la lettura di Heidegger ebbe in lui l'ef-

fetto di sprigionare la radicalizzazione della categoria della problematicità, oltre ogni dogmatismo e di qua da ogni forma di problematicismo più o meno ludico.

Da questa rigorizzazione scaturisce l'opera teoreticamente più significativa, almeno a prima vista: la *Critica del capire*. Dove, come sottolinea il Corsi, si parte dall'intento di approfondire e sviluppare l'asserto in apertura del Saggio su Heidegger:

“Sapere a quale scuola appartiene un filosofo è spesso uno dei più forti ostacoli a capirlo. A cominciare dalle parole che adopera per finire con l'atteggiamento fondamentale che costituisce la sua personalità speculativa, tutto viene visto e sentito come già condizionato dall'ambiente in cui è vissuto: e le immagini, i concetti, le deduzioni appaiono a noi già piene del significato che la scuola ha dato loro; sì che la rigidità che offrono impedisce di cogliere lo spirito nuovo che in loro vive e che dà loro un tutt'altro valore e significato” (M. Corsi, *Luigi Scaravelli e il problema del capire*, in op. cit., vol. II, p. 3).

Fin qui la citazione del Corsi. Ma questa pagina di Scaravelli va letta tutta per una sua pregnante attualità.

«Heidegger fa parte, o faceva parte della scuola fenomenologica: le sue prime ricerche, i suoi primi risultati, le parole usate, e perfino la trama della sua opera fondamentale, *Sein und Zeit*, lo testimoniano. E purtroppo è stata questa testimonianza che ha chiuso la via a capirlo, e forse anche al desiderio di capirlo.

La progressione faticosa di *Sein und Zeit* è apparsa l'essenza del suo pensiero; come se le tappe descritte nei capitoli che si susseguono formassero un sistema. Mentre invece le singole indagini non sono dirette a costituire un sistema, né la loro addizione serve a formare un edificio; tutte insieme sono necessarie — nel loro significato fondamentale — solamente a suscitare e a “porre” il problema dell'essere. Ma siccome a prima vista si vede solo la “fattura faticosa” della progressione, e siccome questa sembra muoversi nell'ambito husserliano, è stato presto concluso che il pensiero di Heidegger non s'allontanava dai postulati della scuola fenomenologica» (op. cit., vol. I, p. 291).

Scaravelli dunque, già nel '35, aveva capito perfettamente quello che solo da qualche decennio si è capito in Italia.

E comunque è certo che la più acuta teorizzazione dell'ermeneutica filosofica, che sia stata scritta in Italia nel '900, fu preceduta da una fra le più attente letture di Heidegger che lasciò il segno anche sul Carlini.

Capire con tutte le forze Scaravelli

L'impresa di individuare la posizione e il valore di Vailati nella cultura italiana del '900 è ormai a buon punto, se non proprio sulla dirittura di arrivo. Lo stesso purtroppo non può ancora dirsi di Scaravelli che, per molti aspetti, gli assomiglia: di nobile famiglia, versato nella musica, munito di solide conoscenze scientifiche, schivo e diffidente nei riguardi delle istituzioni accademiche, delle appartenenze politiche e di tutto ciò che limita la libertà dello spirito e l'indipendenza critica, deciso a percorrere fino in fondo il suo sentiero unico e solitario, anche a costo di lasciarsi coprire di silenzio.

Per la verità Scaravelli fu sempre profondamente stimato.

E infatti agli interventi qualificati di Carlini e Antoni sulle sue prime pubblicazioni seguirono subito, in occasione della morte, le commemorazioni di Guzzo, Corsi e Sainati, oltre a quelle degli stessi Carlini e Antoni. E finalmente, nel 1968, apparve l'ampio studio del Corsi, introduttivo alla prima edizione degli scritti in due volumi della Nuova Italia. Nel '78 dopo una serie di studi, fra i quali non si può non menzionare quello di Franco Ottonello in "Giornale di metafisica", appare l'opera di AA.VV., *Ricordando Luigi Scaravelli* e nell'80 un nuovo studio del Corsi, introduttivo al 3° volume delle *Opere*, cui seguirà nell'83 un'altra più ricca introduzione dello stesso Corsi alla pubblicazione delle *Lettere a un amico fiorentino*, Pisa.

Aggiungendo i non pochi altri interventi menzionati da M. Moschini nella sua *Nota bibliografica delle opere di e su L. Scaravelli*, "La Notto-la", V (1986), pp. 132-134, l'elenco si sarebbe forse potuto considerare chiuso.

Finché nel 1988 un saggio di Antimo Negri, *Scaravelli o della serietà del capire* in "Segni e Comprensione", 4, II, pp. 53-70, viene a riaprire il dibattito, mettendo allo scoperto la gravidanza della tensione scaravelliana in quanto originata dalla consapevolezza dell'antinomicità dell'assunzione idealistica che, radicalizzata, si distrugge. Scaravelli così viene a configurarsi come la testimonianza, vissuta fino in fondo, della impossibilità dell'idealismo assoluto nella versione attualistica: impossibilità resa ora più trasparente dal letto di Procuste disegnato nelle *Lettere*.

"Eccoci al punto. Io, il problema dell'identità di realtà e conoscenza, lo dò per risolto; così mi metto in pieno idealismo. E dopo averlo dato ormai lapalissiano, discuto la struttura del conoscere; e qui dentro trovo tanti mai dubbi, e di-

stinzioni e rapporti, e diavoli e santi; e quel vecchio problema, già liquidato e dimenticato, viene invece a vendicarsi ampiamente e a risorgere più vigoroso di prima proprio perché interno al proprio idealistico conoscere” (lett. del 20.8.37, *Lettere*, cit., p. 146).

Dove l’attualità del discorso scaravelliano sulla “critica interna” dell’idealismo, che prende le mosse dalla radiografia dell’atto del conoscere, non vale solo a dimostrare quanti fiumi di inquietudine siano passati sotto i ponti dai giorni di quella lettura fulminante della *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Ma dimostra anche che i conti con l’idealismo non sono mai da ritenersi chiusi definitivamente per nessun uomo e per nessuna epoca, essendo la questione idealismo-realismo una delle questioni filosofiche ‘essenzialmente aperte’ (R. Thom).

D’altronde, che l’uomo sia in sè ricerca di un rapporto pacificante tra la dimensione dell’idealità e quella della realtà nella dimensione della moralità (con tutti i limiti rilevati, per esempio, da Kierkegaard), in Italia l’aveva già detto Rosmini. E Gentile lo sapeva così bene che Antimo Negri ha ritenuto giusto ricordarlo, ricordando l’incontro di Gentile con la dottrina rosminiana del “sentimento fondamentale corporeo” e la necessità di riconoscere il residuo, mai interamente dialettizzabile, del reale che “cade” nella realtà del sentimento con tale forza e misteriosità da far dire al Gentile che qui “la mente si smarrisce nell’infinito” (“Segni e Comprensione”, cit., p. 65). Parole troppo simili a quelle di Scaravelli, sullo stesso tema dell’incontro con l’abisso del *Maelstrom*. Anche se il pathos di Scaravelli è più intenso e più continua la sua insistenza sulla non razionalità del reale al punto da avere molto in comune con l’esistenzialismo. Certo è che nella *Critica del Capire* Scaravelli non ha pace se non quando riesce a toccare la durezza e l’opacità di quel nucleo di realismo, di cui ogni idealismo non può fare a meno di alimentarsi. E se lo fa riconsegnare da chiunque: si tratti pure di Fichte o di Schelling o di Hegel o di Croce o di Gentile. Con accenti, a volte, altamente drammatici.

A proposito del principio assoluto di Schelling, per es., conclude:

“Ma questo principio va a collocarsi al di sopra delle categorie, che subordina a sé; categorie le quali, sebbene siano gli unici organi del conoscere, presuppongono — per poter esplicitare la loro attività conoscitiva — qualcosa che è loro impossibile conoscere, perché, come principio assoluto, come assoluto porre, è inafferrabile dalle categorie, le quali sono orientate verso il soggetto e non verso il predicato, verso il principio assoluto. Ed è inafferrabile anche in qualsiasi altro modo, perché ogni determinazione presuppone la distinzione originaria

sulla quale si fonda, ma che non può fondare. Sicché quella “concepibilità” che si richiede perché la distinzione non avvenga nel buio dell’indistinto, sì che se ne vedano i frutti senza poterne scorgere la radice e l’inizio, viene a mancare completamente. Quell’assoluto porre, pone sé, e pone ciò che vuole, e come vuole; ma non si sa né si vede né si capisce con che criterio faccia tutto ciò; è una forza misteriosa di cui si sentono gli effetti solo dopo che ha oscuramente esercitato la sua efficacia e plasmato — in una era prerazionale — il cosmo” (*Critica del capire*, cit., p. 76).

Le cose non vanno diversamente quando si rivolge a Fichte:

«Tanto vale, allora asserire con Fichte che una distinzione interna all’Io assoluto fra il porre per se stesso e un altro tipo di porre — quello che fa da opposizione — ci deve essere, anzi c’è; ma confessare poi insieme a lui “che un tal porre ci sia, non si può dimostrare se non per mezzo di un fatto della coscienza, ed ognuno deve dimostrarlo a se stesso per mezzo di questo fatto; niuno può dimostrarlo ad un altro per mezzo di principi razionali”; e ribadire questa impossibilità con quest’altra confessione: “in che modo l’Io possa distinguere una cosa qualunque da se stesso, della possibilità di questo fatto non può darsi, in nessun modo, una ragione superiore; e proprio questa distinzione trovasi alla base di ogni deduzione e di ogni prova”. E con queste asserzioni e confessioni noi siamo costretti a tirarci dietro, in ogni gradino della costruzione del mondo, questa mancanza di “una ragione”; sicché tutto il mondo avrà nel suo interno questo alito irrazionale che dovrebbe vivificare le sue distinzioni, le sue deduzioni e le sue prove, e dovrebbe esserne l’anima, e invece le disfà tutte quante. E il mondo sorge, a tipo presocratico, per una antica forza cieca, e permane intimamente cieco; le luci che intorno a sé accende, giudizi chiari e distinti, non possono penetrare di sé la opacità tumultuante di quella originaria forza che pone misteriosamente un soggetto distinto dal predicato; né le opposizioni che successivamente si formano, possono chiarificare il mistero della propria origine. Queste luci, questi giudizi e queste connessioni sintetiche, che una sovra l’altra si accendono a formare l’edificio luminoso del mondo, portano nel proprio interno l’oscurità prerazionale della propria genesi; e non avendo saldo il centro generatore che giustifica quella distinzione in cui è la concretezza della sintesi, si rivelano fuochi fatui; non giudizi sintetici necessari, né reali connessioni dialettiche, ma meri concetti problematici o meri fenomeni irrazionali».

E incalza ancora con l’ultimo colpo ben assestato contro l’immaginazione produttrice inconscia:

“Questa attività non può venire concepita come tale che prima agisca e poi prenda coscienza di ciò che ha prodotto, leggendo il libro originariamente scritto in un periodo prerazionale; perché se l’Io non lo scrive in caratteri razionali, nessuna riflessione razionale riuscirà mai a decifrarlo” (*Crit. del capire*, cit. p. 77).

Non è facile trovare nella letteratura italiana pagine filosofiche di eguale profondità e acutezza. Di questo passo e con questo stile Scaravelli va risalendo fino alle fonti dell'idealismo. Ma la sua sosta privilegiata è sempre Kant, visto come scopritore del vero punto di equilibrio tra idealità e realtà e, infine, come fondatore della vera epistemologia.

Da questo momento Scaravelli non finirà più di sorprenderci. La sua traiettoria speculativa è tale che non può non colpire per la sua singolarità: dalle scienze alla filosofia teoretica; dalla filosofia teoretica alla filosofia delle scienze.

È sorprendente che uno scienziato, svegliatosi per illuminazione improvvisa alla filosofia teoretica, dopo trent'anni di speculazione filosofica esercitata nell'alveo della tradizione idealistica italiana e tedesca, abbia maturato una de-assolutizzazione dell'idealismo sfociante in una sorta di *transrealismo e/o sub-realismo* (alla Bachelard?) e, scartando accuratamente ogni posizione che sappia di esistenzialismo o positivismo logico o marxismo o fenomenologia o spiritualismo o, meno ancora, di qualcuna delle tante forme di rinnovato realismo, di cui venivano pullulando le "scuole" filosofiche italiane dell'ultimo dopoguerra, abbia dato inizio a un nuovo modo di filosofare come coscienza critica della scienza. E cioè come scienza della scienza, consapevolezza dei limiti e confini delle scienze ma anche del loro valore in quanto modi e gradi di approccio ai vari livelli della realtà; consapevolezza che, motivata dall'esigenza filosofica della totalità, si fa ricerca trascendentale delle condizioni di possibilità dell'esperienza pre-scientifica, scientifica e postscientifica.

Ma ancora più sorprendente è il fatto che questo movimento di andata e ritorno dalla scienza alla filosofia e dalla filosofia alla scienza, questa intensa comunicazione tra fisica e filosofia specialmente, si inscrivano dentro uno sviluppo di pensiero unitario, del quale vale la pena di scoprire ancora più a fondo la sostanza e la dinamica. Sapendo in partenza che l'impresa non è facile. Anche perché, con l'occasione, Scaravelli rivede continuamente Kant dando dei testi kantiani chiavi di lettura così originali da riaprire forse una vera, tutta italiana, stagione neokantiana.

Nello stesso tempo si potrebbe, così, fondatamente ipotizzare che con Scaravelli l'idealismo italiano rinasca dalle sue "ceneri": non solo superando l'astratta opposizione di idealismo e realismo mediante il recupero della inscindibilità del nesso costituente di idealità e realtà, oggettività e soggettività; ma anche riaffermando decisamente la validità del momento scientifico dello spirito che l'attualismo gentiliano e l'ipercritica crociana degli pseudoconcetti avevano estenuato. In sostanza, l'opera di rinnovamento

della cultura italiana, che Vailati aveva incominciato con la storiografia delle scienze, Scaravelli la ha proseguita e potenziata con la filosofia delle scienze. In modo però da assicurare alla filosofia la sua identità, assicurandole il suo oggetto specifico inalienabile, insieme con il suo oggetto comune (perché in condominio con le altre scienze e attività dello spirito) e con la sua peculiare attività come attenzione al mondo, oscuro ma tangibile, del *precategoriale* e come stupore-meraviglia-riflessione precedente e giustificante la problematizzazione. E restando fedele a quell'atteggiamento di incessante liberazione ascetica da tutto ciò che impedisce all'uomo l'accogliimento del nuovo nella sua novità e non soltanto nella sua relazione col vecchio e col già noto; da ciò che, in definitiva, impedisce l'ascolto dell'*altro* e il riconoscimento dell'*alterità*.

Che è forse ciò di cui abbiamo oggi più bisogno per vivere vivi dentro la "cultura della morte" (Camus), mentre si approssima l'occaso dell'occidente come conversione dell'*Abendland* in "Land des Abends" (Heidegger).

ANTONIO BRANCAFORTE

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

a) degli Scritti di L. Scaravelli

Si deve allo studio e alla determinazione del fedele allievo Mario Corsi l'edizione definitiva degli Scritti di Scaravelli.

Dopo la raccolta delle *Opere* in 2 voll. per La Nuova Italia, Firenze 1968, a cura e con Introduzione di Mario Corsi, comprendente i vari scritti scaravelliani pubblicati in occasione dei concorsi e delle lezioni accademiche, appare nel 1980 il 3° vol. delle *Opere*, sempre per la Nuova Italia, Firenze, a cura e con Introduzione di Mario Corsi, di pp. 188.

In realtà questo volume era stato preceduto dalla pubblicazione di altri scritti che si potrebbero dire, per pura "convenzione", minori, sempre a cura e con *Premessa* di Mario Corsi, per la Cadmo, Roma 1976, pp. VIII-78; scritti comprensivi anche di 4 recensioni e di un carteggio Scaravelli-Corsi (1948-1956).

E, nel 1979, dalla pubblicazione di *Due lettere di Luigi Scaravelli* (ri-

spettivamente a Vladimiro Arangio Ruiz e a Paolo Micks), sempre a cura di M. Corsi, in "Filosofia", XXX, fasc. I (gennaio), Torino 1979, pp. 33-44.

Questo 3° volume, a sua volta, sarà seguito dalla pubblicazione di *Lettere a un amico fiorentino*, a cura e con introd. di M. Corsi, per Nistri-Lischi, Pisa, pp. 209, comprensiva, oltre che della *Corrispondenza Scaravelli-Fossi 1926-1946*, anche della *Lettera di Albert Einstein concernente il saggio su Kant e la fisica moderna di Luigi Scaravelli*.

Seguono poi:

Lettere di Luigi Scaravelli a Silvestro Marcucci, a cura di S. Marcucci, in "Rivista critica di storia della filosofia", XXXVIII, IV, Milano 1983, pp. 465-469;

Giudizio e sillogismo in Croce, introd. di M. Corsi, in "Il Cannocchiale", n. 1-2, 1985, pp. 113-118;

L'identità di giudizio e sillogismo, a cura e con introd. di M. Corsi, in "Criterio", 3, n. 1, Napoli 1985, pp. 51-63; ivi, n. 2, pp. 118-127;

Kant e l'universo in espansione, introd. di M. Corsi, in "Il Cannocchiale", n. 1-2, 1986, pp. 29-43;

Appunti inediti su Heidegger, in "Itinerari", 25, n. 1-2, Lanciano 1986, pp. 109-116.

b) degli Scritti su L. Scaravelli

- Antoni (Carlo), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Critica del capire* (Sansoni, Firenze 1942, pp. 253), in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", XXIII, Seconda serie, vol. X, Fasc. III-IV (maggio-agosto), Sansoni, Firenze 1942, pp. 232-234.
- Guzzo (Augusto), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Critica del capire* (Sansoni, Firenze 1942, pp. 253), in *La gazzetta del Popolo*, 1942.
- Vasa (Andrea), *Trascendentalismo gnoseologico e fisica contemporanea*, in "Rivista critica di storia della filosofia", V, Fasc. III (luglio-settembre), Bocca, Milano 1950, pp. 218-223.
- AA.VV. (Armando Carlini, Mario Corsi, Vittorio Sainati), *Per ricordo di Luigi Scaravelli*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", XXXVII, vol. XII, Fasc. 2, Sansoni, Firenze 1958, pp. 261-268.
- Antoni (Carlo), *Luigi Scaravelli*, commemorazione (Pisa 23 novembre 1957), in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Serie II, vol. XXVII, Fasc. I-II, Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1958, pp. 1-9.

- Assunto (Rosario), *La "lezione" romana di Scaravelli*, in "La Cultura", VII, Fasc. III (luglio), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, pp. 383-391.
- Oedingen (Karl), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Opere* (voll. 2, a cura e con introduzione di Mario Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968), in "Kant Studien", 60, Heft 3, Bonn 1969, pp. 381-383.
- Faucci (Dario), *Ricordando Luigi Scaravelli e le sue "Osservazioni sulla Critica del Giudizio"*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", XLIX, Fasc. I (gennaio-marzo), Sansoni, Firenze 1970, pp. 125-127.
- Siciliani De Cumis (Nicola), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Opere* (voll. 2, a cura e con introduzione di Mario Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968), ivi, Fasc. IV (ottobre-dicembre), pp. 580-585.
- Pera Genzone (Elvira), *Luigi Scaravelli, ricordo di una scolara*, in "Filosofia", XXI, Fasc. III (luglio), Torino 1970, pp. 399-410.
- Ottonello (Franco), *Le aporie dell'identità in Luigi Scaravelli*, in "Giornale di Metafisica", XXVI, n. 4 (luglio-agosto), Torino 1971, pp. 331-357; ivi, n. 5-6 (settembre-dicembre), pp. 477-496; ivi, XXVII, n. 1 (gennaio-febbraio), Torino 1972, pp. 19-41.
- Negri (Antimo), *Giovanni Gentile. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, vol. 2°, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 83-86.
- AA.VV., *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze 1978, pp. 171.
- Marcucci (Silvestro), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel* (a cura di Mario Corsi, Cadmo, Roma 1976, pp. VIII-78), in "Rivista critica di storia della filosofia", XXXIV, Fasc. I (gennaio-marzo), La Nuova Italia, Milano 1979, pp. 112-117.
- Ottonello (Franco), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel* (a cura di Mario Corsi, Cadmo, Roma, pp. VIII-78), in "Filosofia oggi", 2, Bologna 1979, pp. 98-100.
- Corsi (Mario), *Premessa a Luigi Scaravelli, Due lettere di Luigi Scaravelli (rispettivamente a Vladimiro Arangio Ruiz e a Paolo Michs)*, in "Filosofia", XXX, Fasc. I (gennaio), Torino 1979, p. 33.
- Pera Genzone (Elvira), Rec. a: Luigi Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel* (a cura di Mario Corsi, Cadmo, Roma 1976, pp. VIII-78) ivi, Fasc. II (aprile, pp. 278-282.).
- Corsi (Mario), *Introduzione a Luigi Scaravelli, L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-7.

- Gembillo (Giuseppe), *Scaravelli e le prime riflessioni kantiane sullo spazio*, in "Il Contributo", n. 6, n. 1 (gennaio-marzo), pp. 34-43.
- Marcucci (Silvestro), Rec. a: Luigi Scaravelli, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant* (a cura e con introduzione di Mario Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 188), in "Physis", XXIV, Fasc. 1-2, Leo S. Olschki, Firenze 1982, pp. 435-437.
- Corsi (Mario), *Introduzione a Luigi Scaravelli, Lettere a un amico fiorentino*, Nistri-Lischi, Pisa 1983, pp. 7-25.
- Marcucci (Silvestro), *Su Kant e la fisica moderna nel pensiero di Luigi Scaravelli*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XXXVIII, Fasc. IV, La Nuova Italia, Milano 1983, pp. 465-469.
- Marcucci (Silvestro), Rec. a: Luigi Scaravelli, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant* (a cura e con introduzione di Mario Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 188), in "Rivista di storia della filosofia", XXXIX, Fasc. I, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 189-194.
- Corsi (Mario), *Premessa a Luigi Scaravelli, Giudizio e sillogismo in Croce*, in "Il Cannocchiale" n. 1-2, 1985.
- Corsi (Mario), *Introduzione a Luigi Scaravelli, L'identità di giudizio e sillogismo*, ivi, n. 1, pp. 51-52.
- Stella (Vittorio), *Motivi di estetica: dagli scritti giovanili alla Critica del capire*, ivi, 1986, pp. 165-192.
- Hohenegger (Hansmichael), *Luigi Scaravelli: il capire della critica. Riflessioni in margine all'Epistolario*, ivi, pp. 248-266.
- Scarpelli (Filippo), *Un convegno sulla Critica del capire (Pisa 10 aprile 1986)*, ivi, pp. 267-276.
- Negri (Antimo), *Scaravelli o della serietà del capire*, in "Segni e comprensione", II, n. 4 (maggio-agosto), Capone, Lecce 1988, pp. 53-70.
- Ottonello (Franco), *Luigi Scaravelli. La malattia dell'identità: il tempo (con nota biobibliografica)*, in "Filosofia oggi", 11, n. 1, Genova 1988, pp. 93-117 (Summary, p. 117).
- Ottonello (Franco), *Luigi Scaravelli. La malattia dell'identità*, L. U. Japadre, L'Aquila 1988, pp. 150.
- Stella (Vittorio), *Scaravelli e Croce*, in "Discorsi", 8, n. 1, Napoli 1988, pp. 58-86.
- AA.VV. (Rosario Assunto, Claudio Cesa, Mario Corsi, F. Franchini, Valerio Verra), *Le lettere di Luigi Scaravelli a un amico fiorentino*, Guida, Napoli 1989.

Le bibliografie più complete di e su L. Scaravelli, di cui io abbia notizia, sono di M. Moschini e F. Ottonello.

È in preparazione, a cura di Maria Bruno, una bibliografia scaravelliana tendente alla maggiore completezza, presso la cattedra di Storia della filosofia moderna e contemporanea dell'Università di Catania».

LETTERATURE MODERNE

PROLOGHI ED EPILOGHI DEL TEATRO DELLA RESTAURAZIONE: TRADIZIONE E INNOVAZIONE¹

Premessa

La letteratura critica sul teatro della Restaurazione, per quanto vasta e spesso assai qualificata, non pare essersi soffermata con sufficiente attenzione sui prologhi e sugli epiloghi, che di quel teatro costituiscono un elemento di notevole interesse e, per certi versi, caratterizzante. In particolare, va sottolineato come i pochi studi critici esistenti sui prologhi e gli epiloghi della Restaurazione² non siano interpretativi della loro funzione come parti del tutto nella sequenza temporale *prologue-play-epilogue*, né del fatto teatrale, prologo/epilogo in sé. Fatta eccezione per due importanti saggi degli studiosi James Sutherland e David M. Vieth — l'uno per il suo prendere in considerazione il nuovo rapporto della comunicazione con il pubblico stabilito da prologhi ed epiloghi; l'altro per il suo indagare la loro specificità di genere teatrale in tre prologhi di Dryden — generalmente si

¹ Queste pagine sono una sezione ampliata e modificata di un lavoro presentato nel marzo 1991 all'Università La Sapienza di Roma, in occasione di un Convegno dedicato al Teatro Elisabettiano e della Restaurazione. Quella comunicazione, articolata su altri punti oltre a quelli che è mia intenzione approfondire qui, è a sua volta parte di una riflessione più ampia che da qualche anno dedico al fenomeno del grande fiorire di prologhi e epiloghi nel teatro della Restaurazione. La grandissima quantità del materiale (centinaia di *pièces*), l'eterogeneità e l'ampiezza dell'argomento in sé, sono le ragioni di un *work in progress*.

² Emmet L. Avery, "Rhetorical Patterns in Restoration Prologues and Epilogues", in *Essays in American and English Literature* presented to Bruce R. Mcelderry, jr., a cura di Max Schulz et al., Athens, Ohio U.P., 1967, pp. 221-37; Mary E. Knapp, *Prologues and Epilogues of the Eighteenth Century*, Yale Studies in English N. 149, New Haven, 1961; *The London Stage, 1660-1800*, Part 1: 1660-1700, a cura di William Van Lennep et al. (introd. di Emmet L. Avery e Arthur H. Scouten), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1965; Autrey N. Wiley, *Rare Prologues and Epilogues 1642-1700*, London, Allen & Unwin, 1940, intr. pp. xxiii-xlv.

è passata sotto silenzio la loro funzione performativa, in quanto testi scritti per uno spettatore esplicito, e si è trascurata la loro specificità di forme della comunicazione metateatrale e metadrammatica³. E anche alcune ottime analisi dei prologhi/epiloghi di Dryden⁴, riconosciuto come il più grande scrittore del genere, hanno fino ad oggi privilegiato lo studio della *imagery* (prevalentemente delle metafore), del tono, della dizione e della versificazione, a scapito degli aspetti sopra indicati.

Ai fini di una più accurata e complessiva ricognizione e valutazione dei prologhi ed epiloghi della Restaurazione, riveste grande importanza la recente pubblicazione di una vastissima raccolta degli stessi, a cura di Pierre Danchin⁵. Il lavoro di Danchin è una vera pietra miliare, sia per il suo valore storico-filologico, sia perché riporta alla luce e mette a disposizione degli studiosi un ricco *corpus* di prologhi ed epiloghi, per la maggior parte pubblicati nelle edizioni in Quarto dei testi drammatici, ai quali si aggiungono anche manoscritti inediti o pubblicati separatamente dal *play*, molti commissionati ad autori diversi da quelli dei drammi che dovevano introdurre e concludere. Ma anche il colossale lavoro di raccolta di Danchin non può, per la sua stessa natura di raccolta, approfondire l'analisi degli elementi nuovi o tradizionali, trasgressivi o banalizzati dalla moda, che compaiono abbondantemente nei prologhi e negli epiloghi del periodo.

In generale, possiamo comunque affermare che la produzione di prologhi/epiloghi è un fenomeno complesso e singolare che, riprendendo in modo libero e non puntuale una tradizione propria in realtà del teatro classico, si determina nel 1660 e si stabilisce come una caratteristica del dramma inglese del periodo della Restaurazione, con una profusione così cospicua da diventare una grande moda assoluta, indipendente cioè dai suoi antefatti classici e dalle eventuali influenze ricevute. Il genere, se così si può chiamare, si sviluppa e permane sino alla fine del Settecento (i limiti sono estensi-

³ James Sutherland, "Prologues, Epilogues and Audience in the Restoration Theatre", in *Of Books and Human Kind: Essays and Poems presented to Bonamy Dobrée*, a cura di John Butt et al., London, Routledge & Kegan P., 1964; David M. Vieth, "The art of the prologue and epilogue: a new approach based on Dryden's practice", *Genre* V, 1972, pp. 271-292.

⁴ Il migliore e il più completo di questi studi, ad oggi, rimane quello di Arthur W. Hoffman, *John Dryden's Imagery*, Gainesville, University of Florida Press, 1962, pp. 20-54.

⁵ Pierre Danchin (a cura di), *The Prologues and Epilogues of the Restoration 1660-1700*, 6 voll., Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1981-87.

bili sino al 1820), ma raggiunge il momento massimo per varietà, originalità e innovazione negli anni 1660 e 1670.

Mi sembra in gran parte valida l'ipotesi di Danchin, secondo il quale, essendosi la rappresentazione ritirata all'interno della scatola scenica, l'autore sentiva l'esigenza di un rapporto più diretto col pubblico⁶. Osserverei che anche il nuovo *rank* e *status* del mestiere dell'attore (e dell'attrice) gioca la sua parte. E forse anche una nuova tendenza al protagonismo da parte del pubblico. I prologhi/epiloghi diventano quindi un tramite per riprodurre ed esibire le dinamiche interattive fra attore e *audience* attraverso l'impiego di strategie enunciative che sollecitano e attivano una partecipazione dello spettatore. Essendo recitati al di fuori dell'arco di proscenio, i prologhi/epiloghi facilitavano un contatto diretto e scambievole di simulata naturalezza con l'*audience*. Si pensi alle forme attuali di varietà o avanspettacolo, fatte proprie anche dalla televisione, in cui il presentatore 'riscalda' il pubblico con lazzi, barzellette, commenti satirici su questioni contemporanee o su personaggi del mondo sociale e politico. Questo sembra essere, per un lettore odierno, l'effetto prodotto da queste *pièces*, topiche e attuali nel momento in cui furono scritte, e proprio per questo non più rappresentabili per un pubblico del nostro tempo⁷ insieme ai *plays* originari.

A questo punto s'imporrebbe una periodizzazione che tenesse conto delle trasformazioni di prologhi/epiloghi all'interno del periodo della Restaurazione, periodo che, secondo un'utile e generale classificazione, si estenderebbe grosso modo dal 1660 sino alla fine del secolo comprendendo anche due autori quali Farquhar e Vanbrugh, la cui produzione drammatica copre il primo decennio del '700. In questa sede, tuttavia, si sono fondamentalmente volute evidenziare le caratteristiche innovative di prologhi/epiloghi con l'analisi di alcuni testi fra i più significativi. E inoltre, si

⁶ Cfr. Pierre Danchin, *op. cit.*, vol. I, p. xxxvii: "One indeed may wonder whether the development of prologue/epilogue oratory in the 1660's is not linked to the very physical change of the theatres: the pieces in question might be considered as a means, more or less consciously devised, to compensate for the more difficult communication existing on a stage further removed from the public for which they were written".

⁷ Non per nulla, il revival, negli anni '80, di alcune commedie degli autori più importanti della Restaurazione, quali Etherege, Wycherley, Aphra Behn, Congreve, Farquhar, ecc., se da un lato ha rispettato il testo originario pur interpretato in modo diverso e adattato alle esigenze di un pubblico dei nostri giorni, dall'altro ha fatto tacere i prologhi e gli epiloghi.

sono volute mettere in rilievo alcune costanti dei prologhi/epiloghi degli anni '60 e '70, quali il paventato giudizio dei critici presenti a teatro, temuti e insieme bersaglio quasi ossessivo da parte degli autori; inoltre l'ignoranza o l'indifferenza, e le tendenze del gusto dell'*audience*; la moda infranciosata (nel vestire e nel comportamento gestuale e verbale) che ha la sua epitome nell'invenzione del personaggio del Fop, cioè del cicisbeo quintessenza della stupidità e dell'ostentazione; la trasformazione della composizione del pubblico; infine l'emergenza dell'attore/attrice, e le tematiche più salienti, fra le quali acquista un rilievo particolare l'affermazione della donna come attrice, personaggio e spettatrice.

I prologhi/epiloghi ripropongono le dicotomie basilari presenti nella commedia, quali quelle rappresentate dai personaggi: *Wits/Fools*, *Gallants/Fops*, *Women of honour (Ladies)/Wenches*, *Husbands/Cuckolds*, e le opposizioni tematiche che ne derivano, tutte riconducibili radicalmente al divario fra realtà e apparenza, un divario che, se pur sempre costitutivo di tutto il teatro, diviene qui tema di dibattito, metateatralmente esposto, definito in termini di travestimento iconico e verbale, e di dissociazione fra pubblico e privato. Si crea così un rapporto di specularità fra *Stage* e *Audience*, un gioco di specchi del teatro nel teatro e sul teatro, rivolto agli spettatori che sono occupati a sembrare ciò che non sono, e a costruirsi come apparenza secondo un decoro esteriore e artificioso. Al riguardo, illuminante è il fondamentale studio di Jean Rousset, *La Littérature de l'Age Baroque en France: Circé et le Paon*, che discute queste tematiche estendendole all'Europa e che considera il teatro come espressione massima di quest'epoca:

Il est naturel que cette époque qui s'exprime par le théâtre et qui exprime tout, jusqu'à son angoisse et ses interrogations, en termes de théâtre, achemine à ses extrêmes conséquences le principe de tout théâtre: le masque et le décor, et en vienne à faire du théâtre lui-même l'objet de son théâtre, en multipliant le théâtre sur le théâtre et la pièce dans la pièce⁸.

Dopo questa premessa, non mi soffermerò ancora sui radicali e profon-

⁸ Jean Rousset, *La Littérature de l'Age Baroque en France: Circé et le Paon*, nouvelle édition, Librairie José Corti, Paris, 1954, p. 230. Rousset mette anche in luce come segue il rapporto spettatore/attore: "La collaboration demandée au spectateur qu'on invite à être en quelque mesure acteur, et qu'on introduit dans le mouvement d'une œuvre qui paraît se faire en même temps qu'il la connaît: marque supplémentaire de l'intime alliance nouée entre le Baroque et le théâtre" (p. 232).

di mutamenti del fenomeno teatrale nel suo complesso, d'altronde già noti agli specialisti⁹, ma tra i fattori più rilevanti che hanno di certo favorito la straordinaria produzione di prologhi ed epiloghi, non si può non ricordare la posizione preminente che assumono l'attore e, ora, anche l'attrice, perché, come sappiamo, la donna calca le scene per la prima volta proprio in questo periodo¹⁰.

Partendo dall'idea che il mantenimento delle convenzioni drammatiche della tradizione, quale quella a cui appartengono il prologo e l'epilogo, permette anche l'innovazione e la devianza dal codice stabilito¹¹, darò qui in sintesi solo alcuni elementi tra i più significativi e rilevanti dell'innovazione. Tralascierò invece gli elementi più direttamente ed esclusivamente legati alla tradizione — in quanto già ampiamente discussi da altri studiosi — e incentrerò il discorso su un segmento del lavoro che sto portando avanti da tempo e che nella sua dimensione completa di progetto vuole trattare dell'arte della seduzione, arte sulla quale, a mio parere, si fondano i prologhi ed epiloghi, in un rapporto dialettico fra tradizione e innovazione a cui si sovrappone, contemporaneo, il rapporto dialettico fra attore e pubblico.

1. *Innovazione*

1.1. *Autoreferenzialità*

Se la metateatralità è già di per sé in una certa misura implicita nelle funzioni di prologhi e epiloghi lungo tutto l'iter della tradizione teatrale classica e europea fino al Rinascimento, un elemento del tutto nuovo è ora, nella Restaurazione, l'autoreferenzialità, tanto che si può parlare di meta-prologhi e metaepiloghi. Inoltre, i prologhi/epiloghi del teatro di questa se-

⁹ In particolare, per quanto attiene la trasformazione dei teatri e quindi il differente rapporto tra *stage* e *audience* vedasi: Viola Papetti, "Lo spazio teatrale nella Londra della Restaurazione", in Giorgio Melchiori (a cura di), *Le forme del teatro* I, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1979, pp. 173-232.

¹⁰ Peter Holland, *The Ornament of Action. Text and Performance in Restoration Comedy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1979.

¹¹ A questo riguardo rinvio al saggio di Paola Pugliatti, "Dalle convenzioni alla regolarità", in AA.VV., *Interazione, dialogo, convenzioni* (Testi e Discorsi N. 2), Bologna, CLUEB, 1983, pp. 13-28.

conda metà del seicento (e poi per buona parte continuano nel settecento) si autodefiniscono: definiscono le loro funzioni, le caratteristiche legate alla situazione teatrale e al periodo, la necessità e l'uso, il tono (per esempio "huffing" o "armed"), il tipo di linguaggio (*raillery*, *wit*, *baudiness*), l'originalità o mancanza d'invenzione, l'abuso e il degrado della moda. Gli esempi in questo senso sono copiosi. Tra i più significativi val forse la pena di citare l'"Induction" per *The Court Secret* di James Shirley in un *revival* del 1664¹², in cui *Spectator* e *Prolocutor* sono sulla scena e danno luogo a un importante dibattito sull'uso e la funzione del prologo introdotto dalla domanda dello *Spectator*: "But, prethee, why these prologues to a play?"

Alla domanda il *Prolocutor* risponde con la speranza di cavarsela rapidamente: "Their the fashion". Ma lo *Spectator* insiste:

Fashion? Throw't away 'tis old and troublesom

e al *Prolocutor* non rimane che ammettere la funzione cautelativa del Prologo:

We must prepare the audience sir.

Ma ancora non basta, perché lo *Spectator* vuole sapere a cosa deve essere preparato il pubblico: "For what I pray?"; e la risposta è finalmente rivelatrice, e meretricia nella sua pretesa di umiltà:

To bear with any trespasses upon art or wit
the play may be found guilty to.

Poiché il tono e la forma del discorso autentico e improvvisato sono opera dell'autore della "Induction", e quindi finzione, il candore del discorso è anch'esso un artificio della *captatio benevolentiae* e della ricerca di successo, e pure conserva una nota di candore, proprio nel palese esporsi come trucco. E la moda, dichiarata "old and troublesom" è moda dichiarata, tanto da essere oggetto di autodileggio. Si pensi quanto il *medium* televisivo ci ha oggi reso consueti questi "devices" e questo stile.

¹² *The Court Secret*, forse di composizione anche precedente, era stato pubblicato nel 1653. L'"Induction", anonima, sembra essere stata scritta appositamente per il *revival* del 1664. Shirley muore nel 1666.

I prologhi/epiloghi, quindi, allora erano di moda ed era in buona parte quella moda che generava l'autoreferenzialità; così come ogni moda ama parlare di se stessa, quasi per difendere la propria intrinseca qualità effimera, per allontanare il pericolo, che del resto non può sfuggire, di essere soppiantata da un'altra moda¹³. Inoltre, è il teatro stesso che nei prologhi/epiloghi diviene oggetto di riflessione e di dibattito. Continua sembra la preoccupazione degli autori che l'indulgere ai gusti del pubblico per ottenere facili consensi porti ad uno scadimento della qualità dei drammi, ma è anche forte la consapevolezza che è proprio del teatro, per la sua stessa natura di mezzo immediato di comunicazione, il dover anche necessariamente essere condizionato dal suo pubblico. Lo riconosce persino Dryden con ironia molto garbata, ma anche con una certa amarezza e un certo tono di sfida:

[...] in former Days
 Good *Prologues* were as scarce, as now good *Plays*
 [...] Expect no more when the *Prologue's* done;
 the Wit is ended e'r the *Play's* begun
 [...] He's bound to please, not to Write well; and knows
 There is a Mode in *Plays* as well as Cloaths (Dryden, *Rival Ladies*, 1664).

Teorie del teatro, convenzioni, mescolanza di generi, teatro illusorio e teatro non illusorio, ecc., vengono infatti discussi; ma soprattutto emerge come preoccupazione costante il rapporto fra trasmissione e ricezione, cioè l'idea del testo teatrale come testo essenzialmente fondato sulla comunicazione fra scena e pubblico, e specificatamente vivo in quella comunicazione.

Ai fini di questo discorso, un esempio importante e singolare ci viene fornito proprio dal sopra citato Prologo scritto da Dryden¹⁴ per il suo

¹³ La garrulità difensiva della moda è stata notata da molti studiosi dell'argomento. Per esempio da Roland Barthes nel suo *Le système de la mode* (trad. it. Torino, Einaudi, 1967).

¹⁴ Dryden era riconosciuto come il più abile scrittore del genere, tanto che la composizione di prologhi/epiloghi gli veniva spesso commissionata da altri drammaturghi. Evidentemente un prologo o un epilogo ben scritto conferivano prestigio al *play* da rappresentare e soddisfacevano la domanda del pubblico. Basti citare, come massimo esempio, l'Epilogo di *The Man of Mode* di Etherege, di cui tratteremo più avanti. Si ricordi anche che Dryden nel 1672 pubblica una *Defence of the Epilogue or An Essay on the Dramatic Poetry of the Last Age*, scritta per difendere l'Epilogo, di sua mano, per il proprio *heroic play* in due parti *The Conquest of Gra-*

The Rival Ladies (1664), che l'autore ha ingegnosamente drammatizzato tramite l'ingresso *belated* di una seconda figura di Prologo, la quale diventa l'interlocutore sulla scena del primo Prologo.

Ma vediamo di analizzare il Prologo seguendolo testualmente brano per brano.

Il primo Prologo, la cui voce si identifica con quella dell'autore, incentra tutto il suo discorso sulla natura del prologo in generale, sulla ricezione da parte dell'*audience*, ma, soprattutto, sulla funzione di *captatio benevolentiae* dei prologhi che, questo primo *Speaker* afferma, sono in realtà, diventati una mera prassi teatrale, fine a se stessa. Arriva ad affermare persino che i prologhi non sono mai serviti a niente da quando esistono, perché non sono mai riusciti a convertire alla comprensione quei critici convinti di essere dei *wits* e decisi *a priori* a essere malevoli:

'tis much Desir'd, you Judges of the Town
Would pass a Vote to put all *Prologues* down;
For who can show me, since they first were Writ,
They e'r Converted one hard-hearted Wit?

A questo punto però, dopo l'apparente negazione dell'utilità del prologo, il primo *Speaker* (si è detto identificabile con l'autore) riconosce che i tempi sono mutati e che i prologhi hanno assunto tale importanza da esaurire tutto il "wit" del lavoro che precedono, ovviamente a prezzo di uno scadimento della qualità degli stessi drammi dell'età. Si tratta di una *captatio benevolentiae* cercata attraverso l'affermazione del contrario di quello che si vorrebbe sentire affermare, con l'applauso, dall'*audience*. Se il primo *Speaker* rappresenta la voce dell'autore, qui usa i mezzi retorici della "ironia di azione tattica" e "la dissimulazione e la simulazione come armi dell'inganno" per ottenere uno scopo contrario a quello logicamente attendibile dopo l'esposizione dei suoi argomenti — ma il contesto capovolge il segno dei termini dell'operazione¹⁵. Lo *Speaker* in realtà, parlando male

nada. Anche se questa *Defence* non è in alcun modo una difesa della funzione e della necessità teatrale degli epiloghi, ma un discorso sulla evoluzione della lingua inglese, mi sembra tuttavia interessante in questo contesto, perché il fatto che Dryden affidi a un epilogo una questione per lui capitale come quella della purezza della lingua, è una implicita sanzione della grande importanza che tanto gli autori quanto il pubblico riconoscevano a epiloghi e prologhi.

¹⁵ Sull'ironia come mezzo retorico, considerata sia troppo di parola sia troppo di pensiero, scrive alcune osservazioni che suonano pertinenti al presente discorso

del teatro del suo tempo, vuole stornare da sé e dal dramma che introduce proprio quel giudizio:

Yet the World's mended well; in former Days
 Good *Prologues* were as scarce, as now good *Plays*.
 For the reforming Poets of our Age,
 In this first Charge, spend their Poetique rage:
 Expect no more when once the *Prologue's* done;
 The Wit is ended e'r the *Play's* begun¹⁶.

Segue quindi un commento severo sugli ingredienti del nuovo teatro, un commento importante, perché espresso, pur nel contesto della finzione teatrale e nel gioco dei contrari tra sincerità e simulazione, da un drammaturgo contemporaneo, sommo teorico e critico del teatro:

You now have Habits, Dances, Scenes, and Rhymes;

Heinrich Lausberg in *Elemente der literarischen Rhetorik* (1949 e 1967; trad. it. *Elementi di retorica*, Bologna, Il Mulino, 1969). In particolare nella trattazione dell'ironia come tropo di pensiero: "L'ironia di azione tattica usa la dissimulazione e la simulazione come armi dell'inganno [...]. Colui che parla non vuole annunciare apertamente la propria posizione partigiana, poiché la situazione non permetterebbe un'efficace attuazione della propria posizione partigiana con il mezzo della persuasione. Il manifestare apertamente la propria posizione partigiana non servirebbe a raggiungere la finalità del discorso, otterrebbe come risultato solo l'informazione della parte avversa sulla propria posizione partigiana e la parte avversa a sua volta approfitterebbe di questa aggiunta di informazione a tutto svantaggio della parte cui appartiene colui che parla" (cfr. H. Lausberg, trad. it. cit., p. 239). Ma l'uso dell'ironia retorica a teatro si può complicare ulteriormente, perché, come dice ancora Lausberg poco avanti: "Il contrario della dissimulazione e della simulazione è la sincerità usata come tattica del discorso [...], il cui mezzo espressivo linguistico e di pensiero è la *perspicuitas*" (p. 240). Ne consegue che anche la sincerità può diventare, a seconda del contesto, simulazione, come si può spesso constatare nel caso di prologhi e epiloghi della Restaurazione.

¹⁶ A ben trent'anni di distanza, il Prologo di *The Old Batchelor* (1693) di Congreve ricalca i motivi di questo Prologo di Dryden e ne riprende anche alcune espressioni, stabilendo la differenza tra la tradizione del passato e l'innovazione del presente: "How this vile World is chang'd! In former days,/ Prologues, were serious Speeches, before Plays;/ Grave solemn Things, as Graces are to Feasts;/ Where, Poets be'd a Blessing, from their Guests./ But now, no more like Suppliants, we come;/ A Play makes War, and Prologue is the Drum:/ Arm'd with keen Satyr, and with pointed Wit,/ We threaten you who do for Judges fit,/ To save our Plays, or else we'll damn your Pit."

High Language often ¹⁷; I, and Sense, sometimes:
 As for a clear Contrivance doubt it not;
 They blow out Candles to give Light to th' Plot.

Vi è qui, come vediamo, un voler fare prevalere gli elementi spettacolari, quelli che hanno facile presa sullo spettatore, ma si vuole anche sottolineare l'artificiosità retorica del linguaggio elevato e l'eleganza esclusivamente formale delle rime e degli altri *devices* della scrittura teatrale in poesia, tutti elementi che nascondono la povertà d'invenzione della trama e l'incapacità di produrre significato dell'opera medesima. Si punta ormai, commenta l'autore, troppo sull'effetto sorpresa, sino alla non osservanza delle regole di plausibilità drammatica:

And for Surprise, two Bloody-minded Men
 Fight till they die, then rise and Dance agen/
 Such deep Intrigues you'r welcome to this Day.

Il suo tono si fa perentorio e il dissenso suona profondo:

But blame your Selves, not him who Writ the Play ¹⁸;
 Though his Plot's dull, as can be well desir'd,
 Wit stiff as any you have e'r admir'd:

Il biasimo dello scrittore, profondamente consapevole della propria qualità d'artista, è qui tutto rivolto verso il pubblico. Al pubblico il *playwright* deve sacrificare la qualità per soddisfarne i gusti deteriori e effimeri offrendo prodotti scadenti e destinati ad un successo circostanziale e momentaneo:

He's bound to please, not to Write well, and knows

¹⁷ "I" per "ay" era spelling accettato nel Seicento.

¹⁸ Nella sua Prefazione a *An Evening's Love: or the Mock Astrologer* (1671), Dryden esprime la sua amarezza per l'ignoranza del pubblico, per i suoi gusti deteriori, e per le concessioni che lo scrittore è costretto a fare per ottenere un consenso: "[...] but am often vexed to hear the people laugh, and clap, as they perpetually do, where I intended 'em no jest; while they let pass the better things without taking notice of them. Yet even this confirms me in my opinion of slighting popular applause and of contemning that approbation which those very people give, equally with me, to the zany of a mountebank; or to the appearance of an antic on the theatre, without wit on the poet's part[...]" (Dryden, *Saggi critici*, a cura di Pietro Mirizzi, Bari, Adriatica, 1968, p. 204).

There is a Mode in Plays as well as Cloaths:
Therefore kind Judges

A questo preciso punto, l'interpellazione del primo Prologo — "kind Judges"—, che sembra preludere ad una richiesta di indulgenza a favore del *play* da rappresentare, viene interrotta bruscamente, e definitivamente, dalla didascalia "A SECOND PROLOGUE Enters", e dalla domanda provocatoria della nuova figura di Prologo "Hold; Would you admit/ For Judges all you see within the Pit?", che, pur apparentemente contraddicendo il primo Prologo, stabilisce con esso una continuità tematica (si noti la ripresa della parola "Judges"), vanificando però l'atteggiamento di sottomissione assunto dal primo Prologo come voce dell'autore, proprio mentre è finalmente in procinto di presentare la sua opera.

Si genera, in questo modo, una riflessione stimolante, che è fondata su un interrogativo essenziale: chi, invero, può essere ritenuto giudice a pieno titolo nei confronti del *play*? E in base a quali parametri? Può, insomma, l'autore, ritenere che tutti gli spettatori siano egualmente in grado di porsi in qualità di giudici? O piuttosto non deve, fra il pubblico, escludere qualcuno dal diritto di giudizio? E per primi sono da escludere dal diritto di giudicare proprio i colleghi professionali, quelli soprattutto che sono cattivi scrittori, spesso plagiari, che a teatro, paradossalmente, "like thieves condemn'd" si trasformano in carnefici "to execute the Members of their Trade".

Il secondo Prologo prosegue quindi il suo discorso, asserendo che l'autore deve, in definitiva, dispensare dal diritto e anche dalla capacità vera di giudizio "all the Town" giacché gli spettatori, in genere totalmente presi dai loro umori personali, non si trovano mai in una posizione di equa e imparziale obiettività, tale da consentire loro di giudicare correttamente un'opera di creazione individuale autonoma, che dovrebbe obbedire solo alle leggi del "Write well", espressione che si deve leggere nel senso dell'insieme di regole e opinioni che Dryden esprime nel suo famoso *Essay of Dramatic Poesy*.

A guisa di esemplificazione, il secondo Prologo, dal generico "all the Town" giunge ad individuare alcune categorie specifiche, nominandole e offrendo così una vivida descrizione della composizione dell'*audience*:

All Chol'rique, losing Gamesters, who in spight
Will Damn to Day, because they lost last Night.
All Servants whom their Mistress's scorn upbraids;
All Maudlin Lovers, and all Slighted Maids [...]

Poi, ricorrendo di nuovo al generico "All", che include tutto il pubblico, riassume in sintesi, nel distico finale, l'esito della sua argomentazione:

All who are out of Humour, or Severe:
All, that want Wit, or hope to find it here.

La contemporanea presenza di due figure di Prologo nel Prologo di *The Rival Ladies* di Dryden è una significativa testimonianza del forte rilievo dato a questa forma drammatica, e di come l'autore sia consapevole della natura indipendente della composizione dei prologhi, e anche, come vedremo, degli epiloghi, tanto che queste *pièces* possono diventare fertile terreno di dibattito e di riflessione sul teatro stesso.

L'appellativo "kind Judges" del primo Prologo, lasciato in sospeso per l'intervento della seconda figura di Prologo, se, in un primo momento, poteva essere preso sul serio, in ultima analisi, invece, risulta ironico e beffardamente adulatorio. In realtà, tramite una strategia retorica e discorsiva magistrale, tutta la *pièce* è costruita abilmente dall'autore, proprio perché non viene allo scoperto in prima persona, ma, vicariamente, affida ai due Prologhi, e soprattutto al secondo, la sua vera voce, vestendola teatralmente con vari camuffamenti, ma lasciando sempre la possibilità della comprensione della sua posizione di fondo. L'autore, o meglio l'Autore, arriva così a comunicare la sua verità profonda di orgoglio professionale, implicitamente erigendosi ad unico e massimo giudice del suo pubblico e del suo teatro.

1.2. *Primato Attore/Attrice*

I prologhi/epiloghi sono costruiti in funzione e entro la struttura di una interazione dinamica fra i tre termini della relazione — Autore/Attore/Pubblico — costitutivi dell'evento teatrale.

Lo *Speaker* — usando un *I* individuale o un *we* collettivo per tutti gli attori — finge di parlare in proprio, ma è in realtà un *medium* trasparente, agente o portavoce dell'Autore, che viene definito "the Poet" ovvero "He", mentre il Pubblico, unico destinatario sull'asse esterno della comunicazione, è interpellato con "You". Questa relazione pronominale I/He/You — viene manipolata per mezzo di una strategia retorica della finzione, che permette all'Autore di chiedere il favore del Pubblico tramite l'Attore, che quindi emerge come polo dinamizzante e prevalente della *performance*.

Una delle tecniche più spesso ricorrenti, evidenziabili anche a livello linguistico, si esplica, appunto, tramite la simulazione (cioè sempre entro la *fiction*) di un atteggiamento antitetico — *Poet vs Audience* (pubblico avversario) — che maschera in sostanza la tradizionale difesa dell'opera, ma sposta l'attenzione sugli attori. Lo *Speaker* abdica alla sua funzione convenzionale di portavoce dell'Autore e isola il *Poet*, persino deprecandolo, così da operare una separazione con lui, e giungere ad una pretesa di alleanza fra Attore e *Audience*. La posizione di sfida e il conseguente rifiuto del consenso del pubblico da parte dell'Autore si risolvono nella resa incondizionata dell'Attore, e, quindi, con l'affermazione del potere del Pubblico, unico e privilegiato fruitore dello spettacolo (pubblico amico e sovrano):

Well, let the vain rash fop, by huffing so,
Think to obtain the better terms of you.
But we, the actors, humbly will submit,
Now, and, at any time, to a full pit¹⁹.

Si può notare a questo punto la capacità squisitamente teatrale del prologo, quando è riuscito, d'innescare un processo di ricezione e restituzione immediata fra *Stage* e *Audience*. In massima sintesi, come dice Styan: "Drama needs an audience to throw the switch: no audience, no circuit; no circuit, no play"²⁰, e, come leggiamo nel Prologo di *The Poor Man's Comfort* (1661):

Tis a full house that makes a *Play* well play'd:
A numerous presence doth at once inspire
Actor and Auditor with mutual fire²¹.

I prologhi/epiloghi diventano, dunque, la leva per innescare la corrente

¹⁹ Wycherley, Prologo di *The Country Wife* (1675) vv. 19-22. È forse il caso di precisare che il "rash fop" è l'autore.

²⁰ J. L. Styan, *Drama, Stage and Audience*, Cambridge, C.U.P., 1975, p. 24.

²¹ Testo reperibile in Pierre Danchin, "De la rhétorique du «plaudite» à la communication des prologues et des épilogues", *Ranam*, XIV, 1981, p. 22. In questo suo lavoro Danchin riassume brevemente le caratteristiche dei prologhi/epiloghi della commedia latina e di quelli del teatro elisabettiano e giacomiano (gli autori inglesi a cui accenna sono solo Ben Jonson e Shakespeare) che, a suo parere, non differiscono dai modelli classici. Per una analisi specifica e dettagliata della "figura del Prologo nelle opere shakespeariane" si veda, invece, Carmelo Falzon Santucci, "Funzionalità interazionale del prologo", in, AA. VV., *Interazione, dialogo, convenzioni*", cit., pp. 131-43.

nel circuito del teatro, per accendere e spegnere il "mutual fire", e l'attore o l'attrice sono il loro centro dinamico, non indipendentemente dagli autori, perché è ovvio che non potrebbero mai esserlo, ma con una ulteriore e più forte possibilità di imporsi con la propria professionalità e personalità, oltre che con la natura stessa e il valore del proprio mestiere.

2. *Lo Speaker*

Lo *Speaker* è, in genere, un attore o un'attrice che fa parte del *cast* e, qualche volta con solo quella parte di *Speaker*, mentre altre volte è un attore o un'attrice che mantiene nel prologo o nell'epilogo il ruolo impersonato nel *play*²². Sono quelli del secondo caso i prologhi/epiloghi più eccezionali e sorprendenti in quanto, pur mantenendosi validi come teatro (talvolta eccezionalmente buon teatro), mettono in crisi la tenuta della convenzione. Essendo l'attore o l'attrice molto noti al pubblico, o per i loro ruoli drammatici o per circostanze esterne al teatro (per esempio, reputazione pubblica, vita privata e così via)²³, la giustapposizione di diverse identità fittizie e reali — personaggio/ attore/persona nella vita — genera vari livelli di percezione che confluiscono in un gioco di illusione e realtà, disincantato, divertente e di fondo legato a interrogativi difficili e radicali sul senso e sulla prassi del teatro. Ad esempio, l'Epilogo di *The Country Wife* è affidato all'attrice Mary Knepp, nota al pubblico come donna di facili costumi (è l'attrice favorita di Pepys), che lo recita nei panni del suo personaggio, Lady Fidget, la *lady* lussuosa della commedia. In questo caso, lo *Speaker* coincide con il personaggio ed anche con la persona reale e la giustapposizione di queste identità provoca un effetto di spiazzamento degli spettatori, che divengono il bersaglio diretto (non mediato) della satira dell'autore.

In qualità di *Speaker*, Mary Knepp/Lady Fidget, si rivolge con sarca-

²² Alcuni esempi: i prologhi di *The Country Wife* e di *The Plain Dealer* erano pronunciati dall'attore Christopher Hart nei panni rispettivamente di Horner e di Manly; il prologo e l'epilogo di *The Way of the World* rispettivamente da Fainall (Thomas Betterton) e da Millamant (Anne Bracegirdle); il prologo di *The Virtuous Wife* da Mrs. Barrer, Lee e Nokes; l'epilogo di *The Provoked Wife* da Lady Brute (Mrs. Barrer) e Bellinda (Anne Bracegirdle).

²³ Si veda anche quanto afferma Peter Holland: "The style of acting was not one in which identification with the part was total; the actor never stopped to be an actor. Hence as an extension of the audience's recognition of the actor as an individual, the actor kept his own parts" (*op. cit.*, p. 60).

smo agli uomini e lancia una sfida alla loro prodezza sessuale, annullando così una loro possibile identificazione con Horner, il libertino della commedia, che ha tenuto la maschera dell'impotenza spacciandosi per eunuco al fine di potere così accedere liberamente alle case delle *ladies*, mantenendone salva la reputazione, e soprattutto mantenendo se stesso al sicuro dalle gelosie e dalle ire dei mariti.

Gli spettatori maschi, che precedentemente si erano sentiti incoraggiati a identificarsi con il libertino per i suoi successi con le donne nel mondo fittizio del *play*, vengono ora 'spogliati' della loro illusione e toccati nel vivo della loro vanità. La virilità dei "gallants", "both old and young", è solo apparenza e frode, afferma lo *Speaker*, ma nel rapporto amoroso questa apparenza viene del tutto smascherata. E' un momento di verità che denuncia la fittizia ostentazione del loro vano libertinismo, che spesso ne nasconde la reale impotenza. Ed è chiaro che qui l'impotenza ha anche un senso metaforico ad ampio raggio, pur rimanendo centrale l'elemento, sempre di successo, della sessualità. Fra il pubblico maschile, lo *Speaker* distingue tre gruppi: i "vigorous", i "Falstaffs of fifty" e persino gli "essenced boys"²⁴ che ostentano di essere "eager", "brisk" e "strong" mentre in realtà sono incapaci di recitare la parte di Horner ("A Horner's part may vainly think to play").

Con una vivace descrizione, lo *Speaker* mima il comportamento dei "gallants" a caccia di facili prede:

Nay, have the Confidence to cry, "Come out!"
 Yet when she says, "Lead on! you are not stout";
 [...] Then slink away, a fresh one to engage,
 With so much seeming heat and loving rage,
 You'd frighten an actress on the stage;
 Till she at last has seen you huffing come,
 And talk of keeping in the tiring-room,
 Yet cannot be provoked to lead her home.

I "gallants" recitano così bene la parte dei focosi amanti che spaventerebbero anche una attrice sulla scena: una trovata felicissima per l'attrice *speaker* parlare di attrici e così sottolineare ancora come è da palcoscenico il fuoco dei "gallants".

²⁴ "perfumed boys (or, perhaps, boys only in essence)": cfr. nota 18, in John Dixon Hunt, ed., *The Country Wife*, The New Mermaid, London, Ernest Benn Ltd., 1978, p. 133.

Poi l'attrice *speaker* passa all'avvertimento finale:

But, gallants, have a care, faith what you do.
The world, which to no man his due will give,
You by experience know you can deceive,
And men may still believe you vigorous
But then we women There's no cozening us.

L'attacco satirico dell'autore, e questa aggressione verbale, non invitano certo all'applauso. Inoltre, se per un verso l'Epilogo estende tematicamente la commedia, per l'altro non è una conclusione aderente al rappresentato in scena, ma anzi sortisce un effetto mirato a sconcertare e confondere l'*Audience* che viene coinvolta in questo gioco di rimandi fra mondo fittizio e mondo reale²⁵. L'illusione resta e l'illusione si infrange, la recitazione dilaga dal palcoscenico a fuori, e il reale ammicca dal palcoscenico, *disguised* in audaci e vivide immagini che riproducono mimicamente, tramite una gestualità astuta, il vano agitarsi dei cosiddetti "gallants". Questo gioco di continuo interscambio di illusione e realtà, di teatro e vita, ha un *flavour* particolarmente moderno, e se ne possono apprezzare ancora oggi gli stimoli al pensiero, e se ne deve riconoscere l'attualità.

3. *Tipi di Prologhi/Epiloghi*

Vediamo ora in sintesi gli elementi di differenziazione dei prologhi/epiloghi, che possono entrambi essere sul piano generale distinti in due tipi: quelli con interazione sull'asse esterno pronunciati da un solo *Speaker*, e quelli meno frequenti, ma più innovativi, in forma dialogica, con due o tre *Speakers*, la cui interazione è quindi insieme sull'asse esterno e su quello interno. In entrambi i tipi sono evidenziabili cinque elementi costitutivi non sempre tutti presenti nella stessa *pièce*: 1) riferimenti al *play*; 2) circostanze contemporanee, 3) *the Speaker*; 4) *the Poet*; 5) *the Audience*, tutti elementi la cui interrelazione dinamica crea la *fiction* drammatica.

Nel primo tipo, con un solo *Speaker*, prevale in genere l'uso della metafora, che mantiene una intrinseca qualità performativa, sia perché esplica la funzione di legare i cinque elementi (per esempio comunica il genere di

²⁵ Cfr. Alba Floreale Marangolo, "Sisters Sharers and Harry Common: la misoginia in *The Country Wife* di Wycherley", *Accademia Peloritana*, LIII, 1976; Anthony Kaufmann, "The smiler with the knife: covert aggression in some Restoration epilogues", *Studies in the Literary Imagination*, XVII, I (Spring 84).

relazione fra *Speaker* e *Audience* o tra *Poet* e *Audience*), sia perché stabilisce un'analogia fra uno di questi elementi e un aspetto equivalente del mondo sociale: ad esempio sesso, cibo, malattia, gioco, professione, e anche natura intesa come terra, vegetazione, frutti della terra. Un esempio dal linguaggio audace e a forti tinte è rappresentato dal Prologo di *The Man of Mode*²⁶, nel quale la Musa del Poeta viene paragonata a una giovane "wench" che per la prima volta si prostituisce, e il Poeta a un "wanton fool", che della "wench" non può resistere alle grazie, alla tentazione. In questo caso, il linguaggio figurativo, specialmente se osceno, e i doppi sensi sessuali ("tickled", "never lie still") hanno un effetto di visualizzazione, anche perché suggeriscono gestualità e movimento scenico. L'attore poteva impiegare mimica e gesti, ammiccare, sollecitare la complicità del pubblico. Questo effetto drammatico è accresciuto dalla qualità colloquiale del discorso, che favorisce lo scambio diretto, o l'illusione di uno scambio diretto, fra *Speaker* e *Audience* sempre sostenuto da un *witty repartee*, quasi che gli spettatori/interlocutori fittizi siano presenti sulla scena, e lo *Speaker* conosca le battute di domanda e di risposta di questo *You* adulato, smascherato, provocato, insultato, ma sempre e comunque da sedurre.

Il secondo tipo di prologhi/epiloghi con due, tre *Speakers* si può considerare come una piccola commedia in se stessa, di grande efficacia teatrale, perché affidata all'elemento spettacolare del gioco, che l'attore alimenta continuamente nei confronti dello spettatore. Un gioco allusivo e accattivante di una comicità la cui fruizione è immediata, perché fortemente giostrata su una mimica e una gestualità, che talvolta scadono nel farsesco, ma sono sempre di effetto sicuro. Qui l'attore, o attrice, si trasforma in *entertainer* come in uno spettacolo di *cabaret* o di varietà, e il successo dipende quasi esclusivamente dal suo talento e dai trucchi del mestiere che riesce a mettere in opera. Nel caso dell'attrice, che talvolta recita in panni maschili, ovverossia quando una donna interpreta le cosiddette *breeches parts*²⁷, l'effetto euforizzante è prodotto anche dai doppi sensi e dalle allusività sessuali, più o meno scoperte, e da un certo voyerismo da parte del pubblico maschile (per inciso, ce lo confermano le annotazioni nel Diario di Pepys²⁸, che si mo-

²⁷ Dryden, *Secret Love* (1667): prologo ed epilogo, entrambi affidati ad una attrice, vertono sul tema del travestitismo donna-uomo con una sorprendente carica di femminismo *ante-litteram*.

²⁸ Samuel Pepys, *Diary*, a cura di R. Latham e W. Matthews, 11 vols, London, Bell & Hyman, 1981.

stra buon osservatore delle reazioni altrui e a sua volta estimatore attento delle grazie femminili).

La varietà di questi prologhi/epiloghi è sorprendente e si può, a questo punto, parlare di teatro nel teatro. Queste *pièces*, costituite da prologhi e epiloghi, hanno una esistenza autonoma, del tutto indipendente dal *play* — dal quale talvolta sono diverse nel tono — tanto da poter essere usate per drammi diversi, come avviene per il Prologo recitato da un attore in groppa ad un asino vero che ha sulla testa una immensa parrucca. Già utilizzato in *The Unhappy Kindness* (1696) di Thomas Scott, lo stesso Prologo, scritto e recitato dal famoso attore Haines, viene infatti 'riciclato' per un *revival* di *The Scornful Lady* di Beaumont e Fletcher (1690?, 1697)²⁹.

Un esempio particolarmente interessante di variazione sul tema di *play* nel *play* è dato dal Prologo di *The Constant Nymph* (1677), un dramma pastorale di autore anonimo, nel quale un'attrice, travestita da uomo, finge di recitare la parte di un *gallant* o libertino che, mentre passeggia per Londra, incontra l'una dopo l'altra due sue amanti del passato: "an old cast Citty Mistress" e "a Covent-garden-Friend". Una sola attrice recita infatti tutti e tre i ruoli impersonando di volta in volta i due dialoganti, uomo e donna; l'attrice simula le due voci, maschile e femminile, e dà vita a due deliziosi duetti che sono una *comedy of manners* in miniatura:

And now I meet a *Covent-garden-Friend*.
 Madam, my old Acquaintance..... *In his Voyce*
Old, (cries she)
 Why Sir, is it so long agoe since we..... *In her Voyce*.
 Oh Madam, no old storyes: I must own,
 I once was th' happy Man, but you are grown
 Acquainted since with half the Blades o' th' Town *In his Voyce*.
 Well, if I am: the greater Villain you,
 You are the first my frailty ever knew.
 And when
 Her honour's lost, her Fortunes, mind too.
 What would you have a poor weak Woman do?
 Another cries, you're a fine Gentleman!
 Well, if I ever trust a man again..... *In her Voyce*.
 Did you not Swear, and tell me you would dye,
 Before you'd wrong me: Oh the more Fool I.
 'Tis well you tired me out, teas'd me whole dayes,
 Hurried, and haunted me from Park to th' Plays;

²⁹ *The Scornful Lady*, rappresentata nel 1610, pubblicata nel 1616, è un lavoro spesso in scena nel tardo seicento e nel primo settecento.

Then kept me up whole Nights twixt sleep and waking,
 Or else, I am sure, I had ne're been so o'retaken.
 This is a man of Mode, and should I spin ye
 Your Crimes at length, lay all your sins again' ye;
 Rayle at ye, say how many Devils are in ye,
 T'abuse poor Woman-kind, the work were easie,
 But that I fear 'twould rather tire than please ye:
 For how can that divert you in a Play,
 That's your old constant Musick every day.

Sempre nella tipologia di teatro nel teatro, il Prologo di *The Virtuous Wife* di Thomas D'Urfey (1679), è un esemplio notevole di prologo drammatizzato con uno *Speaker* e due interlocutori sulla scena.

Si tratta, come vedremo, di una pièce che offre uno spettacolo estremamente vivace, godibile di per se stesso, indipendentemente dal *play*. In effetti è uno dei prologhi più divertenti del periodo e dei più ricchi di spunti per una lettura di tipo sociologico.

Il titolo della commedia fornisce lo spunto per creare una catena relazionale fra i tre elementi costitutivi dell'evento teatrale: Autore-testo / Attore-ruolo / *Audience*.

Il *Play* (Autore-testo) diviene oggetto di critica da parte dell'attrice, che simula di rifiutare il ruolo della "virtuous wife", perché questo ruolo è fuori moda e non può aver successo se non con una sezione limitata del pubblico. Lo *Speaker* coincide, in questo caso, col ruolo impersonato nella commedia, ma il rifiuto di recitare la parte fa emergere in prima persona l'attrice, Mrs. Barrer, alla quale è sostanzialmente affidato il prologo.

L'attacco iniziale stabilisce subito il tono colloquiale che facilita una diretta comunicazione con il pubblico, mentre l'attrice chiede l'aiuto e la connivenza del pubblico:

A Virtuous Wife! Why what a damn'd mistake
 The Poet's in, to think this Play can take?

.....

If Our House were but so for every Play,
 I'de soon desert my Virtuous part to day;
 A Part, that I am sure, can take with none
 But Women, or some Citty, that pays halfe a Crown,
 To see this Wife, that he may curse his own.
 So modish Beldam once did break the Glass
 That frighted her with her damn'd ugly face;
 And why should then I play't, faith I'll give o'er
 Desert the Muses Causes, and play no more;

For *Underhil*, *Jevan Currier*, *Tony Lee*,
Nokes, all have better Characters than me.

A questo punto ha inizio l'interazione fra Mrs. Barrer e i due dialoganti, Lee e Nokes, nel Prologo e nella realtà due attori della compagnia³⁰, che a turno fanno capolino da due finestrelle ai lati del palcoscenico, producendo effetti scenici farseschi e gustosi da commedia dell'arte.

Il primo a parlare è Lee, che cerca di dissuaderla con motivazioni di tipo 'artistico', ma non riesce ad ottenere nulla, perché l'attrice si comporta, come dice Lee, da "Madam Lofty":

Lee. What Mrs. Barrer! hah.. What's that you say?
 Have I a better Character in th' Play?...
 The Devil I have as soon..., pox! don't colloque
 I Play a Fool you know, a silly Rogue...

Barr. Say what you please, 'tis written with more Art,
 Pray tell the Poet so, and there's his Part.
 (*Throws her Part away*)

Lee. Hold hold, ... 's death are you mad, shall we lye down,
 Lose all our shares, nay, and affront the Town?
 For shame... What 'mongst our selves have Civil Wars?

Barr. Pish... I can live without ye, thank my Stars.

Lee. Without us...very fine...gad she provokes...
 Come Madam *Lofty* I perceive your Jokes;
 This is a Plot, a trick ... 'twixt you and Nokes...

Nokes viene così chiamato in causa e comincia a discutere con Lee per refutare la sua accusa; il bisticcio tra i due finisce solo quando Mrs. Barrer cede per non perdere il guadagno che la recita della parte le assicura, invitandoli a far pace:

Well, I must do 't I see, or lose my share,
 Come come... be friends, I'll Act... for once I'll trye:

Le finestrelle si chiudono e l'attrice rimane di nuovo sola sulla scena, il che le permette di rivolgersi direttamente ai "gallants":

³⁰ Lee interpretava "an incorrigible Fool, suitor to my Lady Beardly"; Nokes, travestito da donna, interpretava la plurivedova e "amorous" Lady Beardly.

Barr. Since then I must this virtuous form put on,
 That like old fashion Clothes, sits well on none.
 At least, as you think Gallants, use me well
 Praise me, and lye like any Fiends of Hell...
 For if you fail, I'll flie from your illusion,
 And turn true virtuous Wife to your confusion.

Il discorso si fonda, anche tramite i doppi sensi piccanti, su un gioco seduttivo, allusivo ed euforizzante che annulla la barriera fra illusione e realtà proiettando multipli livelli di identità fittizia e reale. Se, infatti, l'apparenza della Virtù (il ruolo fittizio della "virtuous wife") è ingannevole ed illusoria, perché nasconde l'impudenza, anche la realtà può rivelarsi altrettanto ingannevole. Se i "gallants" si illudono che la realtà sia il contrario dell'apparenza, e cioè che l'attrice, Mrs. Barrer, non sia affatto "virtuosa", si ingannano, perché, messi alla prova, potrebbero scoprire che la realtà coincide con l'illusione. In questo modo, mentre nella sequenza iniziale del Prologo l'attrice infrange l'illusione drammatica e scopre la finzione, nella sequenza conclusiva esplicitamente 'confonde' lo spettatore facendo coincidere e non coincidere fittizio e reale in un gioco nel quale è sempre possibile un capovolgimento ulteriore.

4. Arte della seduzione e/o provocazione

Come ho accennato all'inizio, i prologhi/epiloghi, mantenendo le loro funzioni tradizionali — ossia la *captatio benevolentiae* e il *plaudite* — si fondano sull'arte della seduzione-provocazione del pubblico, un'arte che si esprime per mezzo di strategie discorsive sottilmente e variamente impiegate, e a questa arte non pochi di essi aggiungono elementi di critica sociale e di giudizio morale, fatti passare come divertimento³¹.

Il tono urbano, lo spirito arguto e ironico, rappresentano evidentemente per gli autori di questi prologhi e epiloghi il veicolo più adatto per un attacco satirico provocatorio, che mira, da un lato, a sollecitare una risposta attiva da un pubblico sentito come indifferente, ma, dall'altro, ha anche l'effetto, più o meno latente, o mascherato, o esplicito, di disorientar-

³¹ "Utile et dulce", etica aristotelica via Orazio. Insegnare divertendo, correggere generando vergogna dei vizi con la derisione di essi, non è una cosa nuova, e durerà in auge per tutto il settecento, come fine dichiarato.

lo, irriderlo, esporlo al ridicolo. Si può persino leggerlo come la ricerca di una vittoria morale dell'autore.

Questo attacco, sferrato con vari gradi di aggressività, è uno degli elementi caratterizzanti i prologhi/epiloghi degli anni '70, tanto da divenire rituale nell'investire le diverse categorie del pubblico, quali i "wits", "fops", "gallants", "ladies", "judges", "cits", "scribblers" e così via. Fra questi il gruppo dei "critics" è un bersaglio tanto ripetuto e ossessivo da far pensare che i critici dovessero veramente avere un peso determinante per il successo o l'insuccesso della rappresentazione. Secondo Sutherland si tratta di un "licensed abuse"³², che era quindi non ricevuto come affronto, ma anzi accettato con quel piacere che deriva al pubblico dall'esser nominato e direttamente indicato e perciò ri-conosciuto. Nel secondo Prologo a *Secret-Love; or the Maiden Queen* (1667), Dryden definisce questo "abuse" in termini di aspettativa da parte del pubblico, ma soprattutto da parte dei critici virtualmente o effettivamente presenti fra il pubblico:

But writing's tedious, and that way may fail;
The most compendious method is to rail:
Which you so like, you think yourselves ill us'd
When in smart Prologues you are not abus'd.
A civil Prologue is approved by no man;
You hate it as you do a Civil Woman.

Se la tesi del "licensed abuse" è convincente, perché supportata da esempi testuali come il precedente, ci sono però alcuni prologhi ed epiloghi, fra i più innovativi, che disattendono apertamente le aspettative, spiazzando e provocando gli spettatori, che vengono messi a nudo nelle loro maschere del tutto simili a quelle disvelate come tali sulla scena apertamente nel risolversi del *plot*.

L'arte della seduzione acquista una dimensione agonistica, come abbiamo visto, ma giunge anche ad essere quasi negata del tutto. In questa prospettiva, la sfida viene lanciata deliberatamente con una tecnica che, esplicando la finzione drammatica in quanto tale, infrange l'illusione ma, simultaneamente, mira a colpire l'identità narcisistica dello spettatore trami-

³² James Sutherland, *op. cit.*, p. 42. Gli esempi sono copiosi, tanto da stabilire una convenzione, e lo stesso motivo viene ripetuto frequentemente al punto da essere usato anche in un prologo scritto per un revival dalla commedia di Beaumont & Fletcher *Philaster* (1672): "[...] Confidence won't lose you / You're always the best pleased when we abuse you".

te deprezzamento, presa in giro, parodia e persino insulto. L'esortazione a cooperare e a partecipare che il Prologo rivolge all'*Audience*, si trasforma in esortazione a 'vedersi' e 'riconoscersi' negli specchi deformanti del teatro comico, per trovare la propria immagine reale con i suoi eventuali difetti, e correggerla secondo modelli che vengono proposti per induzione, deduzione e capovolgimento:

Then for your own sakes³³ be not too severe,
Nor What you all admire at home, Damn, here.
Since each is fond of his ugly Face,
Why shou'd you, when we hold it, break the Glass?³⁴

Questi sono i distici finali del Prologo di *The Man of Mode* di Etherege, che chiedono l'indulgenza del pubblico, manipolando la convenzione in modo singolare nei termini di una provocazione, che è l'esito formale della tematica generale delle "follies", che l'*Audience* fornisce alla Scena e agli Attori — vizi, difetti, vanità, stupidità. Il teatro riproduce la società che ha davanti, non ha bisogno di andare (la Francia è nominata direttamente) a cercare "scum", con tanta ricchezza a casa. Il linguaggio è molto forte, e questo prologo non si fa scrupolo a parlare di letame, e di concimazione del teatro, per mezzo di "such loads of Dunghil" forniti dal pubblico.

4.1. Epilogo di *The Man of Mode*

Il rapporto diretto a tutto quanto detto prima, è un'esperienza interes-

³³ Si noti che l'espressione "for your own sakes" indica come l'autore si serva della convenzione della *captatio benevolentiae* per ribaltarne paradossalmente la funzione tradizionale. Non chiede, cioè, che il pubblico sia indulgente, "per amore" dell'autore, nel giudicare la commedia, ma, ironicamente, chiede che gli spettatori siano benevoli "per amore di se stessi". Implicita è dunque l'accusa di narcisismo che i versi seguenti formulano esplicitamente.

³⁴ Il prologo è stato scritto da Sir Car Scroope Baronet. Si noti la similarità fra questo prologo e quello di *The Provoked Wife* (1679) di Vanbrugh a distanza di vent'anni: "Since'tis the Intent and Business of the Stage/ to Copy out the Follies of the Age/ to hold to every Man a Faithful Glass,/ And Shew him of what species he's an Ass". Il motivo del Glass e della sua funzione è diventato una formula convenzionale. Certamente la grande produzione di prologhi/ epiloghi porta nel tempo anche ad una mancanza d'inventiva e originalità, per cui gli esempi più riusciti venivano imitati o riproposti alterandone la forma. Il modello generativo più influente è quello di Dryden.

sante analizzare per intero, anche se solo per sommi capi, l'Epilogo di *The Man of Mode*³⁵ che si lega tematicamente al Prologo, riprendendo il discorso sulla stupidità umana, in parte, astratto dal contesto del *play* che lo precede, e, in parte, estensione tematica della commedia stessa.

L'interazione che si esplica fra He/ *il Fool*³⁶ il personaggio che dà il titolo alla commedia, sir Fopling Flutter, "the man of mode" — e You/ il pubblico, segue un procedimento analogico, che stabilisce una paragone fra *Character* e *Audience*, producendo un effetto cumulativo di provocazione scoperta, tesa a disorientare, a 'disturbare' gli spettatori. Del tutto assenti lo *Speaker* e il *Poet*, ma la Voce, volutamente anonima, coincide chiaramente con il punto di vista dell'Autore.

L'Epilogo si apre con una distinzione fra farsa e commedia: la prima produce "monstrous fools", "nauseous harlequins"; la seconda espone al ridicolo "fools" concepiti a misura d'uomo, non mostri generati dalla fantasia³⁷:

Most Modern Wits such monstrous Fools have shown,
They seemed not of heav'n making, but their own.
Those Nauseous Harlequins in Farce may pass,
But there goes more to a substantial Ass!
Something of man must be exposed to View,
That, Gallants, it may more resemble you:
Sir Fopling is a Fool so nicely writ,
The Ladies wou'd mistake him for a Wit³⁸.

I valori di giudizio sono subito confusi e dati come reversibili: i "Gallants" possono assomigliare ai "Fools" e i "Fools" possono essere scam-

³⁵ L'autore è Dryden; non è indicato il personaggio che lo deve recitare, e non ci è rimasto alcun nome di attore o attrice cui sia stato affidato.

³⁶ Qui *Fool* ha valore di "stolto, sciocco".

³⁷ Dryden teorizza questa distinzione nella prefazione a *An Evening's Love: or the Mock Astrologer* (1671): "[...] Comedy presents us with the imperfections of human nature. Farce entertains us with what is monstrous and chimerical: the one causes laughter in those who can judge of men and manners, by the lively representation of their folly and corruption; the other produces the same effect in those who can judge of neither, and that by its extravagances [...]" (J. Dryden, *Saggi critici*, cit., p. 205).

³⁸ Anche nel prologo affiora il disprezzo nei confronti dell'*audience* che si traduce nella negazione della *captatio benevolentiae*: "Nor is it strange that you shou'd like so much/ that kind of Wit, for most of yours is such".

biati per “Wits”. La polarità, asse centrale della commedia, viene qui annullata: i due contrari sono facce della stessa medaglia, e soprattutto sono scambiabili.

Dall’interpellazione diretta dei “Gallants” e delle “Ladies”, che distingue la sezione più in vista del pubblico — la società alla moda —, il Prologo passa al generale e collettivo: “He represents you all”, che comprende tutta l’*Audience*.

Il *Fool* è riuscito a simulare una apparenza che è il prodotto di un innesto — “as he took pains to graft³⁹ upon his kind”⁴⁰ —, ha perso dunque la propria ‘natura’ originaria, è appunto diventato un *Fool*. Questo snaturamento, questo ibrido della natura, una sterile forma svuotata di contenuto, questa apparenza, rappresenta tutti:

From each he meets, he culls what e’re he can,
Legion’s his name, a people in a Man⁴¹.

Il *Fool* diventa così il personaggio emblematico di una moltitudine, un intero popolo in un uomo solo. Diventa il prototipo di questo gregge di sciocchi, che aumenta, quasi per contagio/contatto, come una palla di neve che rotolando aumenta di volume:

His bulky folly gathers as it goes,
And, rolling o’re you, like a Snow-ball grows.

Con questa immagine-metafora, semplice ma efficace, la provocazione giunge al massimo della tollerabilità e, non a caso, a questo punto, il testo diviene ‘agito’. Come un manichino a cui si dà la corda, il *Fool* viene messo in moto sulla scena tramite la descrizione (che ha il valore di una didascalia) di una mimica figurativa e coreografica, che sfrutta le virtualità sceniche e attoriali del personaggio: una mini-*performance*, speculare al rappresentato in scena, di forte effetto visivo, che, allentando la tensione, spri-

³⁹ “Graff” è una variante arcaica di “graft”: “innestare”.

⁴⁰ In questo contesto “kind” è usato nell’accezione di natura, disposizione naturale. Calzante è l’osservazione di Peter Holland: “[...] they [the fools] tended towards a caricature of the social patterns, toward a distortion of the natural that is itself a parallel to the distortion of the norms practised by the real fools” (*op. cit.*, p. 59).

⁴¹ Cfr. Marco, V, 9: “my name is legion: for we are many”.

giona comicità. Si può supporre, come ho già accennato, che lo *Speaker* recitasse mimando col corpo e con i gesti:

His various modes from various fathers follow;
 One taught the toss, and one the new French wallow.
 His sword-knot, this, his cravat, this designed —
 And this, the yard-long snake he twirls behind.
 From one, the sacred periwig he gained,
 Which wind ne'er blew, nor touch of hat profaned;
 Another's diving bow he did adore,
 Which with a shog casts all the hair before,
 Till he with full decorum brings it back
 And rises with a water spaniel shake.

Poi, inaspettata, la chiusa ironica e beffarda, che sembra essere la risposta alla domanda del Prologo:

Yet, every man is safe from what he fear'd,
 For no one fool is hunted from the herd ⁴².

Dunque, gli spettatori rompono il *Glass*⁴³ perché hanno paura di essere presi di mira, di essere esposti al ridicolo, di essere disvelati (ambivalenza dello Specchio: narcisismo, appagamento, piacersi/essere 'mirati', scoperti), ma anche — questo sembra essere il nodo centrale di questo teatro — hanno contemporaneamente paura di non assomigliarsi tra loro, e di essere per questo esclusi dal gruppo sociale perché diversi dai proprio simili.

Il distico finale scopre dunque il punto debole degli spettatori, ma allo stesso tempo tende a rassicurarli tramite l'esorcizzazione di questa loro paura rappresentata dall'ansia dell'«imbrancamento»; l'appartenenza al branco è la loro unica salvezza.

⁴² “La moda innalza l'insignificante facendone il rappresentante di una totalità, l'incarnazione particolare di uno spirito collettivo” (Georg Simmel, *Philosophische Kultur* (1911); trad. it. *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, 1986, p. 39).

⁴³ Il “Looking-Glass” non è certo il “mirror up to nature” dell'Amleto shakespeariano. Come dice bene Styan, riecheggiando Swift, la *comedy of manners* è “a sort of glass, wherein beholders do generally discover everybody's face but their own” (J.L. Styan, *Restoration Comedy in Performance*, cit., p. 6). La commedia di costume o di maniera “tiene uno Specchio fedele” perché riflette le forme di comportamento verbali e gestuali di quella società, codificate, e quindi riconoscibili, in modelli di condotta altamente condizionanti del vivere sociale.

La società alla moda aspira al conformismo e riproduce continuamente se stessa⁴⁴. Le sue *manners* comportamentali — gli orpelli esteriori con cui si traveste — sono fondate sulla simulazione. È il pubblico che ha generato il proprio personaggio, e lo Specchio, simulato sulla scena teatrale, lo riflette.

Sir Fopling Flutter è il personaggio *fictional* che ha portato all'estremo il mito di una immagine pubblica costruita sull'apparire: egli assume quindi una funzione importante per questa società, e ne diventa il capro espiatorio. La paura di non saper più distinguere fra arte e artificio, fra naturale e artificiale, fra forma e contenuto, viene qui esorcizzata tramite questa figura centrale a tutto il teatro comico della Restaurazione, e il riso che Sir Fopling Flutter suscita è liberatorio e amaro allo stesso tempo.

L'Epilogo di *The Man of Mode* è provocatorio in questa direzione fino al punto di negare la sua funzione tradizionale: la richiesta del *plaudite*. L'uscita dal mondo fittizio e il ritorno al mondo reale sembrano corrispondere alla consapevolezza da parte dell'Autore che l'identità narcisistica dello spettatore, il suo piacersi, la sua esigenza di piacere, in una parola, la sua stupidità, ottundano, addirittura quasi annullino, qualsiasi sua possibilità di giudizio tanto sulla rappresentazione teatrale a cui assiste, quanto alla fine su se stesso e sulla sua propria condizione.

ALBA FLOREALE MARANGOLO

⁴⁴ Troviamo nuovamente in Simmel (trad. it. cit., p. 43) una affermazione pertinente a questo discorso: “[la moda] integra l’insignificanza della persona, l’incapacità di individualizzare la propria esistenza, con l’appartenere a una cerchia che viene caratterizzata, evidenziata e resa in qualche modo omogenea agli occhi della coscienza pubblica proprio dalla moda”.

PER RICORDARE I CENTO ANNI
DELLE TRADUZIONI IN ITALIA
DELLE *FLEURS DU MAL*

Con il 1993 l'Italia può celebrare per le poesie delle *Fleurs du Mal* di Baudelaire un secolo di traduzioni. Da noi, del grande Baudelaire, in verità, prima delle sue poesie in versi si traducono le prose poetiche o "poemetti in prosa", cioè l'opera ultima, apparsa postuma nel 1868, anno successivo della morte del poeta, e che avrebbe dovuto, secondo le sue intenzioni, essere intitolata *Le Spleen de Paris*.

Cronologicamente il primo traduttore italiano resta, per i *Petits poèmes en prose*, il critico e letterato Gerolamo Ragusa Moleti (1851-1917), nato, vissuto e morto a Palermo. La sua versione trovò in breve l'interesse dei Fratelli David editori, in Ravenna, nel 1880 e, quattro anni dopo, a Milano. Questo siciliano è l'iniziatore d'una serie di traduttori dove il nome più celebre è d'uno scrittore prevalentemente di prose, il narratore e saggista Riccardo Bacchelli, la cui versione fu per qualche tempo ritenuta bruciata, nel periodo bellico, con l'incendio di Milano ed il cui unico e ritrovato manoscritto le dà titolo: *Scampato dal fuoco: Le Spleen di Parigi e altre traduzioni da Baudelaire, con aforismi e fantasie*, Milano, Garzanti, 1947.

Da quel 1880 dei "poemetti in prosa", aspettano ancora vari anni le poesie delle *Fleurs du Mal*, che vengono tradotte in prosa dallo scrittore Riccardo Sonzogno. Per la milanese "Biblioteca Universale" pubblicata dall'editore Edoardo Sonzogno, a Milano nel 1884 era stata ristampata, con introduzione dello stesso Ragusa Moleti, la traduzione dei *Poemetti in prosa* e finalmente, nel 1893, escono *I Fiori del Male*. È un bel volume di 385 pagine, con copertina in falsa pergamena. La traduzione è condotta sulla seconda edizione francese pubblicata ancora vivo il poeta, nel 1861, e sotto il titolo si legge anche: *Nuovi Fiori del Male*. Del libro fanno infatti parte le sedici poesie pubblicate da Baudelaire nel 1866 sul "Parnasse Contemporain". Altre nove poesie sono date sotto il titolo *Poesie sparse*.

Nella medesima "Biblioteca Universale" sono allora presenti per il Settecento il Voltaire di *Candide* e il Beaumarchais del *Barbier de Séville*, per l'Ottocento il Bernardin de Saint-Pierre di *Paul et Virginie* e il Lamartine di *Graziella*, seguiti nella stessa collana da altri successi letterari francesi del primo Ottocento che hanno i nomi di Chateaubriand, Alfred de Musset, Victor Hugo. La presenza di Baudelaire indica l'aprirsi ad un autore non ancora unanimamente accettato. Singolare l'evidente preferenza iniziale italiana per il Baudelaire poeta in prosa.

A Milano era cominciata, verso il 1860, la fortuna letteraria del poeta delle *Fleurs*, poesie presto conosciute e subito imitate dai poeti lombardi. Ha scritto in proposito il Bernardelli, fonte di molte nostre notizie¹: "Baudelaire entra nella cultura italiana intorno al 1860, introdotto con ogni probabilità da Emilio Praga (1839-1875)". Il Praga, continua il critico, "aveva soggiornato a Parigi nel 1858, stringendo anche amicizie letterarie". Per la mediazione del Praga, Baudelaire "viene ad affiancarsi, all'indomani della rumorosa pubblicazione delle *Fleurs* (1857), alle fondazioni culturali del cenacolo lombardo degli Scapigliati, ad Heine, Byron, Hugo, al primo Gautier e, per la figura di Iginio Tarchetti (1841-1869), a Poe". In quanto alla mediazione operata dal Praga, possiamo dire che nella provincia letteraria lombarda il poeta francese non avrebbe potuto incontrare di meglio.

Di agiata famiglia borghese, il Praga poté seguire liberamente in gioventù la propria vocazione artistica unendo insieme pittura e poesia. Se Baudelaire fu poeta e critico d'arte, Praga poté essere a sua volta poeta e pittore. La scoperta che egli ebbe delle *Fleurs du Mal* è legata al ricordo del suo lungo viaggio in Svizzera, Olanda e Francia, come si può leggere nel resoconto in forma di diario da lui intitolato *Schizzi a penna*.

Il Baudelaire che Emilio Praga ha maggiormente sentito, meglio ha imitato e mediato, è quello di liriche come *Le balcon*, dove il poeta francese si rivolge alla donna amata chiamandola "Merè des souvenirs, maîtresse des maîtresses" (il traduttore in versi che qui andrò seguendo per mia maturata scelta, Carlo Muscetta, traduce e ovviamente trasforma in italiano: "O madre dei ricordi, o sola fra le amanti"², versione più che accet-

¹ G. Bernardelli, *Baudelaire nelle traduzioni italiane*, con "Appendice bibliografica" (1880-1967), in "Contributi dell'Istituto di filologia moderna — Serie francese", vol. VII, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 345-397.

² Baudelaire, *I Fiori del Male*, Traduzione con testo a fronte, introd. e note, a c. di C. Muscetta, Bari, Laterza, 1984 ("Le Balcon — Il Balcone" è alle pp.

tabile), evocando “Les soirs illuminés par l’ardeur du charbon” (Le sere illuminate dal fuoco del carbone) quando “La nuit s’épaississait ainsi qu’une cloison” (La notte come un muro s’addensava allo sguardo). Ed ecco le due ultime strofe di questi alessandrini o dodecasillabi:

Je sais l’art d’évoquer les minutes heureuses,
Et revis mon passé blotti dans tes genoux.
Car à quoi bon chercher tes beautés langoureuses
Ailleurs qu’en ton cher corps et qu’en ton coeur si doux?
Je sais l’art d’évoquer les minutes heureuses!

(Io gli attimi felici so l’arte di evocare
e vedo ai tuoi ginocchi la mia vita passata.
Perché altrove le languide tue bellezze cercare
e non in te, la dolce cara persona amata?
Io gli attimi felici so l’arte di evocare!)

Ces serments, ces parfums, ces baisers infinis,
Renaîtront-ils d’un gouffre interdit à nos sondes,
comme montent au ciel les soleils rajeunis
Après s’être lavés au fond des mers profondes?
— O serments! ô parfums! ô baisers infinis!

(Le promessa, i profumi di quei baci infiniti
potranno mai rinascere da un abisso insondabile,
come i soli che al cielo salgono, ringiovaniti,
dal più fondo lavacro dei più profondi oceani?
— O promesse, o profumi di quei baci infiniti!)

Da questi versi di *Le balcon* muove la pagina poetica del Praga che mi pare esemplifichi la mediazione di cui parlavo. Si tratta della poesia *Brianza*, che fa parte della raccolta *Penombre* del 1864. I titoli delle raccolte del poeta lombardo si riferiscono in genere alla luce e al colore: *Tavolozze*, *Penombre*, *Trasparenze*. Daremo solo gli endecasillabi delle prime due strofe di *Brianza*: due sulle otto che compongono la poesia. Baudelai-

64-67). Cfr. per gli altri traduttori: *I Fiori del Male*, a c. di L. de Nardis, Venezia, Neri Pozza, 1961; Baudelaire, *Poesie e prose*, a c. di G. Raboni, Introd. di G. Macchia, Milano, Mondadori, 1973; *I Fiori del Male*, trad., introduz. e note di G. Bufalino. Cfr. anche in “Lingua e Letteratura”, Milano-Feltre, I.U.L.M., due nostri contributi su: *Tra filologia e poesia: la traduzione/trasgressione* (1984, pp. 106-117) e *Rivoltosi e rivoluzionari nelle “Fleurs du Mal”* (a proposito di Bufalino e Muscetta interpreti di Baudelaire), 1987, pp. 94-107.

re, più intenso, concentrato, si limita a sei in *Le balcon*. Ma lo schema della strofa è lo stesso: il primo verso d'ognuna viene ripetuto, di poco variato o identico, nel verso quinto ed ultimo della medesima strofa, per un gusto musicale e romantico di ballata, come ritornello o "refrain". Ecco il Praga³:

Come è bella la sera in mezzo ai monti!
Te ne ricordi?... Ti ricordi quando
Si vagheggiava i rapidi tramonti,
E tornavamo a braccio, e sussurrando:
Com'è bella la sera in mezzo ai monti?

O pace, o solitudine, o dolcezze!
Tu appoggiavi i piedini al focolare,
Ed io la testa fra le tue carezze;
E il lieto grillo era il nostro compare:
O pace, o solitudine, o dolcezze!

Qualche diversità c'è e mi pare evidente: dalla capitale francese siamo passati all'umile provincia lombarda, anche se in un clima e soprattutto in un autore abbastanza congeniali alle *Fleurs du Mal*. Fra le diversità essenziali che distinguono il Praga dal Baudelaire una lettura psicanalitica direbbe oggi che il complesso paterno — un po' ipocrita, se vogliamo — del Praga parla talora alla propria compagna come a una figlia ("mia mesta giovinetta" la chiama) ed il complesso filiale del Baudelaire parla invece come appunto lo stesso Charles alla madre e alla propria amante, "mère des souvenirs", la "maîtresse des maîtresses":

O toi, tous mes plaisirs! ô toi, tous mes devoirs! (tradurrei: "Te, tutti i miei diletti! Te, tutti i miei doveri!") E poiché Baudelaire, diversamente da quanto si può credere, è uno di coloro che l'amore e la poesia hanno salvato, il primo dovere verso la donna è per lui quello della riconoscenza. Ma nella vita dell'artista e dell'uomo tutto non è così semplice, è anzi complicato, soprattutto contraddittorio.

Sia nel Praga che in Baudelaire rimane, con gli aspetti del complesso "edipico" che abbiamo sopra diversificati, la componente incestuosa: tanto la "figlia" del Praga quanto la "madre" del Baudelaire, nei versi che ho citato, sono amate con un trasporto d'amorosa e carnale passione, sem-

³ Praga, Tarchetti, Boito, *Le più belle pagine*, a c. di M. Moretti, Milano, Garzanti, 2ª ediz. 1940 ("Brianza" è alle pp. 24-25).

pre restando i loro versi, dall'uno e dall'altro poeta, scritti per la propria donna. E a tratti, tutti e due la sentono pura e venerabile come un altare, come una santa, sacra e soave come una buona sorella: "Tu che sei buona, e che preghi il Signore" arriva a dire il Praga; ed il Baudelaire: "Et tes pieds s'endormaient dans mes mains fraternelles", sempre parlando della donna amata, "reine des adorées" (regina delle adorate). Nel poeta francese é presente in più (un di più molto importante) come un sottofondo di pensiero che ci fa sentire il Praga, al confronto, superficiale e la sua vita meno autentica. Per il profondo sentire della poesia d'un Baudelaire, come per la poesia d'un Leopardi, potremmo parlare del libro delle *Pensées* di Pascal, che li ebbe attenti lettori e postillatori.

Tra i più sensibili traduttori italiani di Baudelaire vogliamo ricordare per *Les Fleurs du Mal*, proprio nel centenario 1993, il catanese Antonio Bruno che ci ripropone il verso baudelairiano "Et revis mon passé blotti dans tes genoux" con quest'altro non fedele ma, in definitiva, felice verso: "rivedo la mia vita ai tuoi piedi conclusa", di cui Carlo Muscetta ha voluto ricordarsi nella versione citata: "e vedo ai tuoi ginocchi la mia vita passata".

Si noti che Baudelaire non dice: "revois", rivedo, ma "revis". Da "revivre" sarebbe un "rivivo", da "revoir" un "rividi". Luigi de Nardis traduce: "e tra le tue ginocchia rannicchiato rividi / il mio passato, quasi a spiarti un ricordo prenatale. Gesualdo Bufalino: "e rivivo il passato, rannicchiato ai tuoi piedi". E, ultimo nel nostro raffronto, Giovanni Raboni, facendo dipendere questo verso dal precedente ("Je sais l'art d'évoquer..." tradotto qui "So evocare..."), torna al de Nardis: "rivivere il passato che nel tuo grembo dorme"⁴. La amante viene così a confondersi con la madre del poeta.

Quasi tutti i traduttori veduti sentono nel testo baudelairiano, a prescindere dalle versioni e interpretazioni e variazioni, il presente (la presenza) di un "tempo ritrovato": "Je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses!" ripete l'ultimo verso della strofa: so l'arte di evocare i minuti goduti insieme gli istanti felici. E subito appresso soggiunge, invoca: "ô parfums!". Ebbene, "ces parfums", quei femminili profumi, sono proprio una delle occasioni possibili perché quel passato d'improvviso, in quel loro sentore riviva. Oggi diremmo: proustianamente. E, per Baudelaire, insieme ai co-

⁴ Baudelaire, *I Fiori del Male*, traduz. a c. di L. de Nardis, op. cit., "Il balcone" pp. 71-72, "Il profumo" p. 75; trad. di G. Bufalino, op. cit., "Le parfum" pp. 79-71; trad. a c. di C. Muscetta, op. cit., "Il profumo" pp. 68-69.

lori, ai suoni: “les parfums, les couleurs et les sons se répondent” (*Les Fleurs du Mal*, “Correspondances”). Altrettante occasioni per la “memoria involontaria” su cui poggia la *Recherche* di Proust: di ricordi sepolti nel subconscio e da una sensazione ridestati.

Parlare di “Baudelaire nelle traduzioni italiane” è stato il tema affrontato da Giuseppe Bernardelli vent’anni fa nel lavoro citato, uno studio d’una cinquantina di pagine che meriterebbe di essere da lui ripreso e aggiornato. Il nostro compito è solo di ricordare per le *Fleurs du Mal* questo primo centenario, nel contesto baudelairiano brevemente tratteggiato.

Va rilevato col Bernardelli che “buona parte dei traduttori e delle traduzioni di Baudelaire, almeno fino al 1930, è meridionale”. E in quest’ultimo ventennio possiamo aggiungere Gesualdo Bufalino, che cominciò a dedicarsi alle *Fleurs* a sedici anni verseggiandone una traduzione in prosa, per giungere alla fine, nella maturità, al bel volume del 1983, per gli “Oscar Classici” della Mondadori, con una propria introduzione di cui cito qualche sottile parola, adatta al proposito nostro dell’accostamento Baudelaire-Proust:

“Distillato negli alambicchi o nascosto in un fiore straniero, in una pelliccia di gatto, in una capigliatura femminile, il profumo sembra contenere, più di ogni altro magnetismo, una virtù metamorfopoietica, capace di favorire, in grembo alla propria nuvola, la circolazione e lo scambio delle meno accessibili energie della natura. È attraverso il *profumo* che s’invera più frequentemente l’esperienza delle “corrispondenze”, quella che c’introduce per viaggi e irraggiamenti oscuri nel laboratorio dell’universo, ad ascoltarvi come un cuore il battito della memoria”.

E Bufalino cita (e noi con lui ora) “Le parfum”:

Lecteur, as-tu quelquefois respiré
Avec ivresse et lente gourmandise
Ce grain d’encens qui remplit une église,
Ou d’un sachet le musc invétéré?

Charme profond, magique, dont nous grise
Dans le présent le passé restauré!
Ainsi l’amant sur un corps adoré
Du souvenir cueille la fleur exquise.

Diamo, dello stesso Bufalino, la versione delle due quartine del medesimo sonetto “Il profumo”:

Lettore, a volte in chiesa hai respirato,

indugiando a saziare il gusto ingordo,
un granello d'incenso? O schiuso il bordo
d'un sacchetto di muschio stagionato?

O magica delizia, ove ogni accordo
rivive oggi, e ci esalta, del passato!
Così l'amante su un corpo adorato
coglie il fiore squisito del ricordo.

Ma il meglio di sé e della propria creatività il Bufalino dà nelle terzine, inasprendone, diremmo, la sensualità. E dopo lo scrittore siciliano, sempre in area meridionale, ecco *I Fiori del Male* a cura di Carlo Muscetta, apparsi per Laterza a Bari nel 1984, dove la traduzione è corredata, oltre che da un'introduzione all'altezza di questo critico, di "un commento alle singole poesie che, cogliendo le sollecitazioni degli approcci critici moderni, propongono una nuova lettura dell'opera di Baudelaire". Giudizio più che condivisibile, offertoci in copertina dalla presentazione editoriale del libro. Il Muscetta vi ha dedicato una vita, anche se rimane un grande "italianista". Ci basterà citarne due sole frasi della brillante "Introduzione":

"Il lungo studio e il grande amore che (insieme al poeta delle *Fleurs*) m'han fatto cercare per innumerevoli volte il Petrarca, Leopardi e (perché no?) Saba, che tanto deve alla lezione del Baudelaire più limpido e semplice, credo che mi abbiano aiutato a perseguire la giusta via di approssimazione a quella "prosodia misteriosa e misconosciuta" che Baudelaire disse di avere scoperto nella lingua francese e di ritrovare nelle "lingue latina e inglese". Molto probabilmente egli pensava ai testi che più frequentò, agli antichi già citati, al barocco biblizzante di Shakespeare, di cui fu sommo conoscitore, senza contare la lettura di Byron, del reverendo Maturin e della grande "anima gemella", Edgar Allan Poe, così ricchi di *perturbante* freudiano ante litteram".

Con nuova originalità il Muscetta s'accosta anche alle non citate (finora) terzine di "Le parfum":

De ses cheveux élastiques et lourds,
vivant sachet, encensoir de l'alcôve,
une senteur montait, sauvage et fauve

et des habits, mousseline ou velours,
tout imprégnés de sa jeunesse pure,
se dégageait un parfum de fourrure.

Con raro equilibrio tra fedeltà di filologo e arbitrio di poeta, qui rinunciando a giochi di rime, ecco in qual modo il Muscetta traduce o "s'approssima":

Dai capelli così elastici e brevi,
vivo sacchetto, incensiere dell'alcova,
saliva un fiero, selvaggio sentore,

e gli abiti di mussola o velluto
sprigionavano, come una pelliccia,
un profumo di giovinezza, puro.

Per gli anni Settanta potremmo ancora ricordare l'*Omaggio a Charles Baudelaire*, un volume per la Libreria Peloritana editrice uscito a Messina nel 1971, dove, a già edite e ad inedite poesie in proprio, abbiamo riunito, all'insegna della poesia baudelairiana, una ventina di nostre versioni dalle *Fleurs du Mal*. Il volume era stato preceduto da un contributo critico pubblicato a Catania nel 1967, *Tre studi su Charles Baudelaire*. Il Bernardelli cita il primo dei tre studi, *I "Limbes" 1851*, che era già uscito per Marzorati a Milano nel 1962; Léon Cellier ne aveva parlato positivamente, a proposito d'un proprio saggio pubblicato in Italia sullo stesso argomento, in "Studi Francesi" nel 1964 (vol. 24, pp. 432-441), riconoscendovi il proprio "point de départ", punto di partenza, e una "justesse de ton et le sens de la poésie" (p. 441).

A quei tre studi ne hanno fatto seguito altrettanti: uno, ora edito, ha potuto apparire negli *Atti* d'un convegno dedicato a Luca Pignato, autore di poche ma fini versioni baudelairiane che Salvatore Pugliatti riuni a Messina in un libro di poesie dello stesso Pignato⁵ e, questa volta per concludere, un altro che qui può interessare, dedicato ad Antonio Bruno, il catanese (era per l'esattezza nato a Biancavilla in provincia di Catania) già citato nel corso di questo lavoro⁶.

⁵ L. Pignato, *Erbe fra pietre*, a c. di S. Pugliatti e Vann' Antò, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1959; A. Bruno, *Dal Salmista ai "Maudits"*, *Scritti scelti*, a c. di E. Scuderi, Catania, N. Giannotta, 1966.

⁶ G.A. Brunelli, *Gli "Zingari in viaggio" di Baudelaire e di Bruno*, "Le ragioni critiche", Catania, Anno XII, nn. 43-46 (N.S. 13-16, genn.-dic. 1983, pp. 31-41; A.A.V.V., *Luca Pignato nella cultura italiana del Novecento*, a c. di Marisa Sedita Migliore, Caltanissetta, Soc. "Dante Alighieri", 1993, pp. 105-117; G.A. Brunelli, *Come Luca Pignato tradusse Baudelaire (La Pipe nelle versioni di L. Pignato, L. De Nardis, G. Raboni, G. Bufalino, C. Muscetta)*.

Mi limito a correggere una svista del Bernard: Antonio Bruno (1891-1932) tradusse ben 45 poesie di Baudelaire. A nostro avviso, resta tra gli interpreti più fini. Il Bruno accomunava in uno stesso culto Leopardi e Baudelaire. Lo studio che abbiamo dedicato ad Antonio Bruno è: *Gli "Zingari in viaggio" di Baudelaire e di Bruno*, apparso a Catania in "Le ragioni critiche" (Anno XII, 1983, pp. 31-41).

Nella stessa rivista catanese si è potuta apprezzare una nuova versione di "Le balcon" di Rosario Fisichella "Il balcone", nel fasc. I del 1975 (p. 41), che segnaliamo, per una bibliografia delle singole versioni sparse che tuttora rimane tra i lavori in progetto. Il Muscetta può averla tenuta presente.

GIUSEPPE ANTONIO BRUNELLI

*“LICHT VON INNEN”:
ZU IMMA VON BODMERSHOFS DICHTUNG*

Imma von Bodmershof. Nicht vielen ist dieser Name bekannt. Ihre Werke sind mehr oder minder vergriffen. Und doch: Man erinnert sich ihrer, in letzter Zeit sogar in gesteigertem Maß¹. Einer der Gründe, weshalb die vor etwas mehr als zehn Jahren Verstorbene an Interesse gewinnt, liegt wahrscheinlich darin, daß sie der die längste Zeit im deutschen Sprachraum nur wenig bekannten Haiku-Dichtung zum Durchbruch verhalf. Nun besann man sich auch ihrer Prosadichtungen, der Romane vor allem, denen sie schließlich doch den Großen Österreichischen Staatspreis für Literatur verdankte.

Am 7. Jänner 1982 noch teilte sie mir in einem Brief aus Essertines-sur-Rolle mit, sie habe die letzten Exemplare ihrer Werke dem Verlag Loeper in Karlsruhe gegeben, denn dieser wäre um eine Neuauflage ihrer Bücher bemüht. Insgesamt sieben Bände. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Dafür nun kamen in Frage: “Der zweite Sommer”, 1937; “Die Stadt in Flandern”, 1939; “Die Rosse des Urban Roithner”, 1950²; “Solange es Tag ist”, 1951; “Das verlorene Meer”, 1952; “Sieben Handvoll Salz”,

¹ So geht dieser Aufsatz auf eine anlässlich des 10. Todestages der Dichterin von der Haiku-Gesellschaft Berlin in der Zeit v. 18.-20. Sept. 1992 in Gföhl/Waldviertel veranstaltete Tagung und deren Festvortrag zurück. Die Vierteljahresschrift der Deutschen Haiku-Gesellschaft bringt aus dem gleichen Anlaß Texte der Dichterin selbst und Beiträge anderer (Jg. 5, Nr. 3, Sept. 1992, S.1-20) S. auch die Arbeiten von Conrad Miesen über I.v.B.s Briefwechsel in eben dieser Zeitschrift (Hefte 2/89; 5/90; 9/91).

² Den Erstdruck der “Rosse des Urban Roithner” hatte Suhrkamp Berlin besorgt, 1944, doch war der Verlag bombardiert, nur ein kleiner Teil der Ausgabe gerettet und diese daher nicht auf den Markt gebracht, I.v.B. aber zum Geschenk gemacht worden, unter der Bedingung, die Bücher dreißig Jahre bei sich zu behalten. Nach dem Tod der Dichterin hat deren Schwägerin, Mireille von Ehrenfels, jeder Familie in Rastbach ein Exemplar davon gegeben.

1958; "Haiku", 1962; "Die Bartabnahme", 1965; "Sonnenuhr", 1970; "Im fremden Garten", 1980; "Mohn und Granit — Vom Waldviertel", 1980.

Wie die Ausgabe in ihrer Reihenfolge geplant war, wäre, im Hinblick auf eine noch ausständige hist.-krit. Bearbeitung, in Anbetracht auch der bereits angelaufenen Edition der Schriften des Philosophen und Begründers der Gestaltenlehre, Christian Freiherrn von Ehrenfels³, ihres Vaters, und der geisteswissenschaftlichen Veröffentlichungen ihres Mannes, Wilhelm von Bodmershof⁴, noch zu erkunden, denn Kunst und Philosophie standen von Anfang an im Mittelpunkt von Imma von Bodmershofs Leben.

Tatsächlich ist nun 1982 als erster Band der Roman "Die Rosse des Urban Roithner" neu aufgelegt worden, doch hat es Loeper nur auf vier Bände gebracht, denn 1986 fand das Unternehmen mit dem weltanschaulich-religiös gestimmten Roman "Ibarras Bartabnahme" sein vorzeitiges Ende⁵. Dann, hieß es, habe der Verlag nicht mehr weiterzuarbeiten vermocht. Greifbar ist heute sehr wenig, nicht einmal antiquarisch.

Sieben Bände. Viel wäre das nicht, wenn man es mit anderen Autoren vergleicht. 1937 also "Der zweite Sommer". Ein Kritiker sprach damals — die Dichterin war zweiundvierzig Jahre alt — von einem "so eigenen Stil", daß es schwer sei, dabei an einen Erstling zu denken⁶. Imma von Bodmershof hat vielleicht erst spät zu schreiben begonnen. Wann und wie, dem müßte nachgeforscht werden, vor allem in ihren Korrespondenzen. Wo aber sind die ganz gewiß zahlreichen Briefe, und wer waren die Partner? Gekannt hat sie viele, schon von Prag und München her, wo sie als

³ Christian von Ehrenfels, Philosophische Schriften in vier Bänden: Bd.1 Werttheorie; Bd. 2 Ästhetik; Bd. 3 Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie; Bd. 4 Metaphysik. Hg. v. Reinhard Fabian (= Philosophia Resources Library — Nachdrucke, Übersetzungen, Kommentare mit Bezug zur österreichischen Geistesgeschichte) Philosophia Verlag München-Hamden-Wien 1982-1990. Christian von Ehrenfels, Leben und Werk. Hg. v. Reinhard Fabian (= Studien zur österreichischen Philosophie, hg. v. R. Haller, Bd. VIII) Rodopi, Amsterdam 1986. Dazu noch: Peter M. Simons, Mathematik als Wissenschaft der Gestalten, in: Ch. v. Ehrenfels, Leben und Werk, hg. v. R. Fabian, S. 112-135.

⁴ Wilhelm von Bodmershof, Die geistige Versenkung. Zürich 1965.

⁵ S. Bibliographie der deutschen Sprach — und Literaturwissenschaft, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.

⁶ Hajo Jappe, in: I.v.B., Unter acht Winden (= Stiasny-Bücherei Bd. 106) Graz 1962, S. 12.

Gast in Vorlesungen saß. Sie war mit Rilke verbunden und über ihn mit Ellen Key, mit Rudolf Kassner und dem Kreis um Stefan George, mit Hermann Hesse natürlich und Hans Carossa, mit Reinhold Schneider, Hofmannsthal und Max Mell, in dessen Nachlaß sich Briefe von ihr befinden⁷. Sie kannte Max Brod, dem sie, so ihre Schwägerin Mireille von Ehrenfels, die Rettung des Bruders vor der Verfolgung durch die Nationalsozialisten verdankte⁸, und durch ihn wohl noch andere Dichter aus Prag. Mit Norbert von Hellingrath, dem im Ersten Weltkrieg gefallenem Hölderlinforscher, war sie verlobt. So liegen Briefe von ihr im Hölderlin-Archiv, vieles andere, ihrem letzten Willen gemäß, im Marbacher Schiller-Archiv. Testamentsvollstreckerin war ihre Freundin, Frau Dr. Moltzer.

Ob sie Ernst Jünger gekannt hat und mit ihm korrespondierte? Mit Gerhart Hauptmann? Mit Felix Braun, der vor dem Krieg einige Jahre in Palermo gelehrt hat? Ich sah deren Bücher in Rastbach, neben denen des ihr wesensverwandten Adalbert Stifter, neben Mörikes Werken und solchen der indischen Literatur. Auch Issa stand in ihren Regalen und andere Dichter aus Japan. Leonardo da Vinci nicht zu vergessen.

Vielleicht liegt der Grund, daß das Werk der Bodmershof nicht allzu umfangreich ist, in dessen langsamem Werden. Sie hat, was sie beschäftigte, geraume Zeit mit sich herumgetragen und das bereits Geschriebene immer wieder durchsehen wollen. Unermüdlich war sie am Werk. Wir erleben das in einem ihrer Gedichte: “O diese Haiku!/Wollte abends eins nachsehn —/schon naht der Morgen”⁹. Besser wäre das Aufgehen in schöpferischer Tätigkeit gar nicht zu sagen, auch wie die Zeit dabei stillsteht. Wohl

⁷ Über ihre Beziehungen zu Max Mell s.: I.v.B., Erinnerung an Max Mell, in: Begegnung mit M.M., hg.v. Margret Dietrich u. Heinz Kindermann, Wien 1982, S. 66-69.

⁸ Mireille, Rolf von Ehrenfels’ zweite Frau, erzählte mir vor kurzem, Max Brod habe ihrem Mann in den Tagen des Anschlusses ein Honorar für eine literarische Arbeit nach Lichtenau überwiesen, doch wäre das Geld nach Prag zurückgekommen, mit dem Vermerk, R.v.E. sei eingesperrt, da er seine Meinung über die faschistische Tätigkeit in Äthiopien geäußert habe. In Sorge um den Freund sei M.B. zu Rofls Mutter in Prag gegangen, habe dort aber erfahren, daß sich dieser gerade in Prag befinde. So floh I.v.B.s Bruder zuerst nach Griechenland und ging später nach Indien, wo er den Krieg über blieb.

⁹ I.v.B., in: Anthologie der deutschen Haiku, hg.v. H. Sakanishi, H. Fussy, K. Kubota, H. Yamakage, Dairyman 060 Japan, Hokkaido Sapporoshi Kita 4, Nishi 113, Shimbun Nagano 1981, S. 8. Auch in: I.v.B., La Meridiana. Haiku. Traduzione dall’originale tedesco di Berta Burgio Ahrens. Introduzione di W. von Bodmershof. Vanni Scheiwiller, Milano 1980, p. 72.

am deutlichsten aber tritt der oft viele Jahre währende Arbeitsprozeß und zugleich die innere Reifung bei der Erzählung „Die Stadt in *Flandern*“ hervor, die 1939 erschienen und 1952, vielfach umgeschrieben, unter dem Titel „Das verlorene Meer“ neu aufgelegt worden ist. Es würde sich lohnen, die beiden Fassungen genau zu vergleichen, denn nach dem Erscheinen des „Urban Roithner“, dem vielleicht eindrucksvollsten Roman, bedeutet diese Umarbeitung eine Wende in ihrem Schaffen, wächst darin doch — auch weil sie lyrisch gestimmt ist — die Wirklichkeit der Dinge ganz selbstverständlich aus sich heraus, um in dem sich spiegelnden Bild, dem Abbild also, noch einmal und anders, sichtbar zu werden in unendlicher Vielfalt, je nach dem Ort, von dem aus sie beobachtet wird, sozwar, daß man das Eine und Ganze — und darum ging es der Dichterin immer — in der Vereinigung des Scheins mit dem Sein zu ahnen beginnt.

Diese Erfahrung hat sie in Brügge gemacht, an einer der Grachten: „Drüben“, so heißt es, „am anderen Ufer standen niedrige Häuser, verschiedener als Gesichter von Menschen. Über ihnen flimmerte sonnig der Himmel, als wäre es Sommer. Unter ihnen aber stand eines jeden Hauses Gegenbild, klar, farbig und genau abwärts in das Wasser ragend und in den umgekehrten Himmel. Dem Blick, der sich in das untere Bild verfiel, schien dieses leuchtender im Schmelz des Wassers und in seiner leisen Bewegung lebendiger als die Häuser darüber, fast so, als stünden diese verkehrt.

Cornelius war betroffen von der Erscheinung. Greifbar, im Bild vor die Augen gestellt, entwuchs hier den gleichen Grundmauern eine Stadt nach oben und eine nach unten.

Er wies mit der linken Hand darauf hin, nach Worten suchend. Ivy aber nickte im Einverständnis und sagte:

„Ja, beides zusammen nur ist das Ganze“¹⁰.

Die Dichterin konnte die Dinge wirksam erleben, denn sie hat deren Sein und deren Geschichte studiert, auch Geographisches im weitesten Sinn, und war in Belangen der Wirtschaft genau so zu Hause wie in den Bereichen des Handwerks, was den Eindruck hervorrufen könnte, sie habe dieses jeweils selbst ausgeübt. So war es ihr auch gegeben, die feinste seelische Regung symbolhaft werden zu lassen, in der Vereinigung der Wirklichkeit eben mit dem, was über ihr steht oder ihre Erscheinung von anders-

¹⁰ I.v.B., Das verlorene Meer. Herold Verlag, Wien 1952, S. 187-88.

woher beleuchtet, mitunter durch ein *tertium comparationis*. Indem sie nämlich ein Ding zu drehen und zu wenden begann, wurde ihr klar, wohin sich dieses selbst wenden könnte, ja, aller Wahrscheinlichkeit nach, selbst wenden mußte. So war sie sowohl mit Einzelheiten vertraut als auch damit, wie diese sich untereinander vertragen.

Was immer sie sah, sah sie zuerst einmal in sich hinein und lebte damit, in einem farbigen Kosmos des Schweigens, bis diese Masse von Eindrücken, Gefühlen, Gedanken unversehens, wann, wo und wie immer, ins Stokken geriet und Gestalt werden konnte, zart und kräftig in einem und voll zum Leben erwacht. So meinte sie einmal, daß sich in ihrem “Beruf” nichts produzieren ließe, was nicht von selbst entstehe¹¹.

Hier wäre vielleicht ein Einfluß des Vaters bemerkbar, der durch seine Lehre von den Gestaltqualitäten und deren Entstehung tief in das Reich der Psyche und mystischer Zahlen vorstieß und deshalb, in einer Zeit des krasen Positivismus, wie ein Prophet wirken mußte. Johannes Urzidil, der mit anderen Dichtern des “Prager Kreises” zu den Hörern dieses bedeutenden Mannes gehörte, hat davon erzählt¹². So mag auch für Imma von Bodmershof gelten, was sie von ihrem Vater gesagt hat: “Das Suchen nach innerer Gestalt kam aus seiner Natur und bestimmte sein ganzes Leben ebenso wie sein Werk”¹³.

Am besten könnte ihre, sagen wir, exakte Phantasie oder fast schon seherische Begabung durch eine Begebenheit veranschaulicht werden, die mir selbst widerfuhr. Ich sollte vor Jahren für den Pustet-Verlag eine zweite Auflage ihrer Haiku-Gedichte mit einem Vor — oder Nachwort versehen. Dem Herausgeber war nämlich bekannt, daß ich mich mit der deutschsprachigen Form dieser aus Japan stammenden Dichtung befaßte. So sagte ich zu und machte mich an die Arbeit. Zwar hat sich die Sache zerschlagen, und das Buch kam bei Arche in Zürich heraus, doch hatte mich diese Dichtung so angesprochen, daß ich auch anderes von der Bodmershof zu lesen begann. Zunächst einmal die “Sieben Handvoll Salz”, den Sizilienroman, von dem ich aus einer Besprechung zwar nichts Abschlägliches in Erinnerung hatte, doch überzeugt war, daß Fremde nur wenig wissen konnten von dieser Insel und ihren für uns die längste Zeit unverständlichen Menschen. Im Lauf der vierzehn Jahre nämlich, die ich in Catania und in den Ätnadörfern

¹¹ I.v.B., *Unter acht Winden*, op.cit., S. 124.

¹² Franz Kafka, *Tagebücher 1910-1923*, hg. v. Max Brod. Frankfurt/M 1967, S. 175 f., 195, 232.

¹³ I.v.B., *Unter acht Winden*, op. cit. S. 9.

verbrachte, habe ich immer wieder gesehen und gehört, wie Reisende nach vierzehn Tagen bereits alles zu wissen vermeinten und die Sizilianer womöglich über sie selbst zu belehren versuchten. So wollte ich damals erst gar nicht enttäuscht sein.

Nun aber war dieses Buch so faszinierend, daß ichs in einem Atemzug las. Nicht nur wegen der Handlung, die, wie selten eine, aufregend ist, sondern vor allem deshalb, weil ich das Land und die Leute so vor mir sah, daß ich glaubte, wieder einmal mitten unter ihnen zu sein, unter Freunden und alten Bekannten, die natürlich, dachte ich, bloß anders hießen, wie etwa im "Don Giovanni in Sicilia", einer Art von Schlüsselroman des Vitaliano Brancati, in welchem halb Catania sich zur eigenen Lust und auch Unlust wiedererkannte. Manchmal war ich auch an Pirandello erinnert, an Gestalten aus dessen "Novelle per un anno", die in ihrer Echtheit nur einem Dichter wie diesem gelingen.

Das und viel mehr, meine ganze Freude darüber, teilte ich der Dichterin mit, am 19. Dezember 1981, in einem Brief nach Rastbach, von Rom aus, wo ich schon seit fast dreißig Jahren daheim war. Am 11.1.1982 erhielt ich die eingangs erwähnte, nicht datierte, aber am 7.1. in Essertines-sur-Rolle eingeschrieben aufgegebene Antwort. Sie sei hier zur Gänze wiedergegeben:

"Sehr geehrter lieber Herr Professor Stix —

Die letzten zwei Wochen haben mir mehr als hundert Briefe gebracht, darunter einige sehr schöne bedeutsame, aber keiner von ihnen hat mich nur annähernd so lebendig gefreut wie der Ihre, der heute in meine Hände kam, brav von Rastbach hierher nachgewandert. Dass Sie, der Sizilien als zweite Heimat bezeichnet, so mit meinem Buch mitgehen, das bedeutet mir mehr als ich es ausdrücken kann. Und dass Sie den Ätnausbruch oben auf dem Berg mitmachten, den ich nur nach einem kleinen selbstgesehenen Ausbruch und den vulkanologischen Institutsberichten nachbilden konnte — das ist mir beinahe ein Wunder.

Mit Sizilien ist es mir seltsam gegangen. Als ich das erste Mal dort war (1937) nahm es gewissermaßen von mir Besitz, es entstand eine Verbindung, die ich nicht erklären und nur schwer schildern kann. Inder würden sagen, ich sei in einem früheren Leben eine Sizilianerin gewesen und alles Gute und Böse der einstigen Heimat sei in mir wieder aufgewacht — so etwas war es. Dieser Zauber, oder wie man es nennen will, verging erst wieder, nachdem ich noch drei Mal sizilianisches Salz gegessen hatte und das Buch geschrieben war. Aber ich muß Sie enttäuschen, die Menschen, die

darin vorkommen, habe ich nicht gekannt, nicht einmal ähnliche gesprochen, sie kamen mir zugeflogen, fertig und unänderbar, und ich kannte sie wie das eigene Leben. Und einmal haben wir, mein Mann und ich, bei einer Strassenkreuzung, bei der wir auf grünes Licht warten mussten, Giliola leibhaftig in einem Wagen neben uns am Steuer sitzen gesehen. Sie war damals schon bei mir geboren, und wir nickten uns nur zu: “Da also ist sie”. Noch einmal, bei der nächsten Kreuzung, stand ihr Wagen neben dem unseren — dann entschwand sie für immer.

Wir haben viel studiert. Geschichte, Landwirtschaftliches und anderes und die Augen offen gehalten rund um den Mongibello, aber der äusseren Greifbarkeit nacherzählt sind ausser der Landschaft und Einzelheiten nur der Ausbruch des Ätna und die Maffia Geschichten, die uns eine palermitanische deutsch-italienische Familie erzählte, nachdem wir selbst knapp einer Maffia Begegnung entronnen waren. Aber das führt ins Uferlose!

Übersetzt ist das Buch leider nicht. Ob Sie Wege dazu kennen? Die letzten Exemplare hat der Loeper Verlag Karlsruhe (Kieferweg 13) übernommen, der eine Gesamtausgabe meiner vergriffenen Bücher machen will, beginnend mit nächsten Weihnachten, jedes Jahr einen Band, 7 Bände. Da Sie zu meiner Freude auch Haiku lieben: Kennen Sie die deutsch-italienische Übersetzung “La meridiana”, die 1980 bei Vanni Schweiwiller Mailand herauskam? Kennen Sie “Im fremden Garten” bei Arche Verlag Zürich (1980), “Löwenzahn” Ehime (Japan)?

Kommen Sie nicht einmal nach Österreich, im Mai und November bin ich meist in meiner kleinen Wiener Wohnung, im Winter, seit ich allein blieb, jetzt immer bei einer holländischen Freundin hier, 300 Meter über dem Genfer See, wieder in tiefer Landeinsamkeit wie zuhause in Rastbach.

Heute nur diesen Dank und Freudenruf und dass Sie gerne kennen lernen würde, Ihre

Imma Bodmershof

Hajo Jappe ist einer der ältesten Freunde, den wir in Paris im Louvre um 11^h nachts kennen lernten, vor einem gotischen Johannes u. durch Hölderlin”.

Inzwischen hatte ich ihre Bücher gesucht, so ziemlich alle gefunden und gleich gelesen. Einmal, kurz nach Ostern 1982, hat mich Hajo Jappe, einer meiner Vorgänger an der römischen Universität, angerufen. Er habe sich bei Herder an der Piazza Montecitorio nach in Italien lebenden deutschsprachigen Haiku-Autoren erkundigt und sei an mich verwiesen worden. Es war ein langes Gespräch, denn ich wußte auch schon, daß er in der

“Stiasny-Bücherei” die kleine Bodmershof-Anthologie “Unter acht Winden” besorgt und in der Einleitung das bis heute beste Bild der Dichterin zu zeichnen vermocht hat. Auch war ich schon der ihr Werk betreffenden Literatur nachgegangen.

Damit sah und sieht es freilich auch jetzt noch kümmerlich aus. Neben besagter Einleitung Jappes und einem Beitrag in Norbert Langers “Dichter aus Österreich”, kurzen Aufsätzen von Helmut A. Fiechtner und Wilhelm Szabo in den Zeitschriften “Wort in der Zeit” und “morgen”, einer Studie von Ingrid Aichinger mit dem Titel “Der Zwang der Entscheidung vor dem Chaos: Untersuchung zu Imma von Bodmershofs Roman ‘Sieben Handvoll Salz’” und einem Aufsatz in italienischer Sprache über die “Fuga verso un altro. L’haiku in lingua tedesca” war schließlich nur noch Roman Roceks Studie des Titels “Vergeistigter Realismus: Imma von Bodmershof” zu entdecken, zumindest soweit es der Kottelwelsch bis 1989 vermeldet. Man müßte nach Zeitungsaufsätzen und Rezensionen suchen, vielleicht in der Dokumentationsstelle in Wien¹⁴.

Wohl hatte man Imma von Bodmershofs eminente Bedeutung erkannt: 1958 erhielt sie den Großen Österreichischen Staatspreis für Literatur, andere Auszeichnungen vorher und nachher. Ein Platz in der Dichtkunst war ihr gewiß. Da kam das Neue hinzu: Ihre Haiku-Gedichte, die auf einmal mehr als die Prosa interessierten, besonders in Deutschland, natürlich in Japan, doch auch in Italien und im Bereich der englischen Sprache. Vielleicht, weil man ganz allgemein — überdrüssig des vielen Geschwätzes, des falschen Mitleids, der Wehleidigkeit, der Bevormundung auch und Besserwisserei — sich hingezogen fühlte zu dieser so strengen kurzen und einfachen Form der lyrischen Aussage. Und doch wäre diese von Imma von Bodmershof erst seit 1947 gepflegte Dichtungsart, ja Geisteshaltung und Gestaltungskraft ohne ihr erzählerisches Werk gar nicht denkbar. Wer mit ihren jetzt schon weltbekannten Haiku-Gedichten vertraut ist, findet in den Romanen schon vieles davon vorhanden.

Da heißt es einmal im “Roithner:” [...] das braune Wasser des Kamp, wenn es durchsichtig über die Steine daherkam [...]”¹⁵, und wir stehen vor diesem Bild in der Form eines später oder, wer weiß, vielleicht zur gleichen Zeit entstandenen Haiku und staunen: “Eis löst sich vom Bach —

¹⁴ Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur, Literaturhaus, Seidengasse 13, A-1070 Wien.

¹⁵ I.v.B., Die Rosse des Urban Roithner. Österreichische Verlagsanstalt, Innsbruck 1950, S. 15.

/plötzlich klar aus der Tiefe/leuchten die Steine”¹⁶. Was für geistige Werte stecken darin, die auszuschöpfen tiefster Versenkung bedürfte. Wenn sie dann, im selben Roman, vom “Gestrüppzeug” spricht, das auf den Feldrainen stehe, garstig und dornig das ganze Jahr lang und nichts als eine Mahnung sei, daß man es aushauen müsse, jetzt aber stehe es da in seiner Blüte wie feine, weiße Wolken vor einem grünen Himmel¹⁷, so erinnern wir uns sofort an die einzigartigen Verse: “Ging mit der Hacke/zum schwarzen Schlehdorngestrüpp —/fand licht blühende Wolken”¹⁸. Hier, wie bei jedem Haiku, wäre aus der Meditation und dem Vorstellungsvermögen von etwa zehn Leuten ersichtlich, wie unterschiedlich ein Bild ins Erlebnis umgesetzt wild, worin ja das Wunderbare des Umgangs mit dieser Dichtung liegt. Ein anderes Mal werden wir mit der Wachtel bekannt, “[...] mit ihrem dreisilbigen Ruf [...] bestimmt und eindringlich, als hätte er [...] etwas zu sagen”¹⁹, und wir greifen zum anderen Buch und schlagen nach, um das diesem Bild entsprechende Haiku zu finden: “Wachtelruf nahe am Feld/als schlug warnend/dreimal ein Hammer auf Stein”²⁰. Da klingt etwas an, was unsicher macht, etwas wie eine Urangst, wer weiß, von woher. Wir sehen so vieles: Die Wildgänse auf ihrem Flug, in der Prosa wie im Gedicht, und wir folgen ihnen in unsern Gedanken. Oder wir entdecken das leere Nest eines Vogels und fragen nach dem Woher und Wohin.

* * *

Demnach führt die Art, wie sie die Natur erfährt und deren Symbolträchtigkeit ahnt, sie selbst, doch auch den Leser zu mancher klaren Erkenntnis. Gesprochen wird da nicht viel, denn es sprechen die Bilder, auch für das Fühlen, Denken und Wollen des Menschen und die ihn dunkel beherrschenden oder auch erhebenden Mächte. In allen Romanen. Die Jahreszeiten haben sich hierfür schon immer geeignet. Auch ist es wie mit den

¹⁶ I.v.B., Haiku. Albert Langen Georg Müller Verlag, München 1962, S. 10. In einer späteren Version (Sonnenuhr. Haiku. Stifterbibliothek Salzburg — Neugebauer Press Bad Goisern, 1970, S. 12) heißt es, vielleicht sogar schöner: “Eis löst sich vom Bach —/klar aus der Tiefe leuchten/braungold die Steine”.

¹⁷ I.v.B., Die Rosse des Urban Roithner, op. cit., S. 82.

¹⁸ I.v.B., Haiku, op. cit. S. 14.

¹⁹ I.v.B., Die Rosse des Urban Roithner, op. cit. S. 120.

²⁰ I.v.B., Haiku, op. cit. S. 50.

Wolken: Der Gang der Handlung ist einmal klar, dann wieder dunkel, ja droht bisweilen im Chaos unterzugehen.

So ist, was geschieht, sehr intensiv zu erleben, da das Dargestellte — und das ist die Kunst — von allen Sinnen erfaßt, also wahrhaft sinnfällig wird. Imma von Bodmershof sagt ja einmal mit Nachdruck: “[...] der Versuch, die äußere Welt mit dem Bewußtsein zu fassen”, wäre doch “nur ein vergängliches Spiel”²¹. Sie, die Einsame, spürt ganz genau, was sich “im Innern” bewegt²², und es wachsen ihr dadurch bildhafte Ansichten zu, die, wie die Mythen und jede Uroffenbarung, Mensch und Natur als Einheit betrachten, mitten im großen Geheimnis, das bleibt und trotzdem sich ändert, wie die Zeit, die zwischen den Zeiten besteht und vergeht, ohne daß man dessen so richtig gewahr wird. Wissen ist nichts, es bleibt nur der Glaube, und zwar an ein Leben, das nie und nimmer ausgelöscht wird, sondern sich wandelt, in Seinsbereiche hinein, die unsichtbar sind. Es ist mit dem Waldgänger so, bei Adalbert Stifter, es transzendiert auch Dietrich von Bern bei Max Mell, wie schließlich Imma von Bodmershof ihren Urban Roithner fortziehen läßt, wohin, weiß sie selbst nicht.

Man brauchte viel Zeit, um die Welt dieser Dichtung in ihrer Fülle miterleben zu können, welche, wie Jappe sagt, zwar keine Bestseller aufweist, aber den besten Leser erfordert, den nämlich, der die Lesung wiederholt, um sich selber wiederzuholen²³. Hohe Dichtung — wer will das bestreiten — quillt aus dem Grund des Daseins hervor, rein und lebendig, nicht abgestanden und von üblem Geruch.

Ich komme zum Ende mit meinem Versuch, Imma von Bodmershof auch weiteren Kreisen näher zu bringen. Mir selbst war es leider nicht mehr vergönnt, die in Einsamkeit und Schweigen groß gewordene Frau persönlich kennenzulernen. Was hätte man nicht alles erfahren können vor ihr! So etwa, weshalb sie die Siebzehn als “absolut heilige Zahl” sehen wollte²⁴ —

²¹ I.v.B., *Sieben Handvoll Salz. Roman*. Deutsche Buchgemeinschaft, Wien, o.J., S. 62.

²² id., S. 62.

²³ H. J., in: I.v.B., *Unter acht Winden*, op. cit. S. 27.

²⁴ Hakiro Shakanishi, *Form und innere Spannung der Haiku-Dichtung*, in: *Deutsche Essays zur Hiku-Poetik*, hg. v. Tadao Araki, Japanischer Generalkonsul in Frankfurt am Main. Sonderausgabe der Deutsch-Japanischen Begegnungen im Lande Hessen. 1989, s. 42 — Neuerdings enthalten in: *Deutsch-Japanische Begegnungen in Kurzgedichten*, hg. v. Dr. Tadao Araki, Iudicium-Verlag, München 1992. s. auch: Gottfried W. Stix, *licht in den fenstern*, (= Reihe “Lyrik heute”, siebenter Band). Wort und Welt Verlag, Thaur bei Innsbruck 1990, ohne Seitenangabe.

diese siebzehn Silben im Haiku-Gedicht — da doch andere Völker, die Italiener zum Beispiel, davor in Angst geraten wie manche Menschen bei uns vor der Dreizehn. Was haben die siebzehn Silben des Haiku damit zu tun? Wahrscheinlich mehr als wir vermuten. Das Heilige hat ja zwei Seiten: Eine, die ausgesprochen beglückt, und eine, die nur in Schrecken versetzt. Das hat sie sicher gewußt und auch sich bemüht, einen Ausgleich zu schaffen, zwischen den die Welt beherrschenden Polen und jenem Widerspruch, den nicht nur Rilke überall sah. Daher vielleicht ihre Liebe zum Haiku, zu dessen Spannung in einem Silbenmaß, das auf der Primzahl beruht, die, wie jede ungerade Zahl, das Tor ins Unendliche öffnet, wogegen eine gerade es schließt.

Endlich, unendlich, rational und irrational, Ordnung und Chaos. Nach welchen Gesetzen vollzieht sich der Wechsel und welche Kräfte bestimmen die Spannung, die weit über uns hinaus und ins Gleichgewicht führt? Ich weiß nur eines: In der Zahl siebzehn liegt Harmonie, aber eine, die nicht langweilig wird, da man alles daransetzen muß, um sie erhalten zu können.

Man verzeihe mir diesen Exkurs. Aber wir sollten dem eben Gesagten eigentlich nachgehn, am besten in ihren Büchern, darüber jedoch nicht den Vater vergessen, der gerade in diesen Dingen wortführend war.

Nun besitze ich noch einen Brief, den zweiten und gleichzeitig letzten, in blauer Tinte und einer sympathisch ausgeschriebenen, gut lesbaren Schrift. Er ist mir genau so lieb wie der erste, da er Freude verrät und Schaffenskraft und Zuversicht, eine gewisse Ungeduld allerdings auch. Er kam aus Wien und trägt das Datum des 16.5.1982, war also, wie sich später herausstellen sollte, genau drei Monate vor ihrem Tod geschrieben.

Hier ist er:

“Mein Brief”, so schreibt sie, “die Antwort auf den Ihren vom 19. Dezember, hat ja eigentlich keine Antwort haben müssen, aber Ihr Brief war eine so *lebendige Freude* für mich, daß ich wissen möchte, ob Sie meinen bekommen haben — u. es gehen so viele Briefe von u. nach Italien verloren! Darum verzeihen Sie, wenn ich Sie um ein Wort bitte, nun da ich wieder in Österreich u. hoffentlich in einer Woche im lieben alten Rastbach bin.

Meine Haiku werden nun, nach der italienischen Übersetzung bei Scheiwiller Mailand, auch zum Teil englisch erscheinen, erst in der Canadischen Zeitschrift “Query”²⁵. Das gibt allerlei Arbeit. Kennen Sie mein Büchlein:

²⁵ Lange Computernachforschungen in der Wiener Nationalbibliothek haben ergeben, daß diese Zeitschrift in Europa nicht greifbar ist, in Kanada aber seit 1970 existiert (Saskatoon, Prov. Saskatchewan).

“Mohn und Granit” vom Waldviertel? Das könnt ich Ihnen von R. aus senden.

Grüßen Sie “mein” geliebtes Sizilien, wenn Sie wieder dahin kommen u. seien Sie selbst begrüßt von Ihrer

Imma Bodmershof

Adr. nun wieder A 3542
Rastbach b. Gföhl”

Ich bat um Vergebung wegen des Schweigens und kündigte für den September einen Besuch an. Kurz vor der Abfahrt erhielt ich die Nachricht von ihrem Tod. Eine Parte ohne das übliche Zeichen des kreuzes, doch mit dem durchaus christlichen Trostspruch, man möge nicht trauern, sie habe sich sehr in die eigentliche Heimat gesehnt, dazu ihre eigenen, noch in den letzten Lebenstagen geschriebenen Verse: “Gelebtes Leben verweht/Was bleibt ist die Liebe,/ Dank, Licht von innen”.

Sie starb, wie wir wissen, kurz nach Vollendung ihres 87. Lebensjahres, “nach langem, tapfer ertragenem Leiden”. In ihren Briefen, auch in der Handschrift, war davon nichts zu bemerken.

GOTTFRIED W. STIX

TACCUINO ITALO-TEDESCO

1. *Anche il padre di Goethe fece un viaggio in Italia*

Era ora. I tedeschi hanno aspettato più di duecento anni a tradurre in tedesco il libro, scritto in italiano, di un tedesco che ebbe, in certo modo, lo svantaggio di essere il babbo di un figliolo grandissimo. Si tratta del «Viaggio per l'Italia fatto nell'anno MDCCXL ed in XLII Lettere descritto da J.C.G.», cioè Johann Caspar Goethe (1710-1782). Questo titolo appare in bella grafia nella prima delle 1069 pagine del manoscritto originale conservato negli archivi di Weimar. La Società Italo-tedesca di Francoforte ha voluto festeggiare i suoi ben vissuti venti anni pubblicando la prima traduzione integrale del «Viaggio».

Il babbo di un genio avrà per diritto, una buona volta, a essere considerato per quello che vale. E vale più di quel che si crede. Già, forse il suo carattere non fu solo difficile di suo, ma perché tale era il nascere di una borghesia tedesca. Non a caso il figlio lo descrive primo fra i personaggi-ombre che non seppero o non vollero diventare corpi attivi nel governo cittadino. S'intravedevano in questo laconico, integro, ispido avvocato le risorse gelose di una borghesia più cittadina e civile che di corte, poi non realizzata a livello sociale, bensì sublimata a livello estetico, dal grande classicismo. Solo quando Johann Caspar Goethe si mise (smise soltanto nel 1768) a ragguagliare un anonimo destinatario (in fondo se stesso, ma non lo sapeva) sul suo «giro» italiano a trent'anni (fatto nei primi otto mesi del 1740 e mal gestito, «tutto compreso», da un barbiere-impresario), le virtù rattrappite di questo tedesco, impolitico per forza o per dispetto, si distesero al sorriso, allo sdegno, all'ironia. Quali virtù?

Fu, per esempio, un luterano illuminista, implacabile contro ogni deterioro cattolicesimo italiano ma sensibilissimo a ogni segno o istituzione di ragionevole buon governo.

Fu moralista viscerale: vide Venezia «ebra e frenetica nelle sciocchezze»

del Carnevale, visitò un «convento di dame nobili» e ci trovò «tante Frini», ma ammirò la finezza del gran ballo offerto dalle meretrici, il loro «contegno urbanissimo» e s'impuntò a sostenere accettabile una chiesa fabbricata da una cortigiana «coi denari guadagnati a spese della sua carne». Disse corna e peste della «sporcheria» del nostro paese, dei suoi giudici — «rendono dunque in Italia poca giustizia» —, del malcostume, ma riconobbe che da noi «la gente di chiesa è molto gentile e garbata», che i nobili italiani «sono così familiari con i più infimi bottegari. Volesse il cielo che i nostri principi mandassero qui alcuni dei loro nobili per imparare simile contegno».

Fu onesto, ammise di avere poco senso per l'arte, affidò i suoi giudizi alle guide (specie a quella del Misson) e a pochi aggettivi generici. Fu versato nei classici latini ma ne prese quello che più gli premeva: l'amore per la squadrata chiarezza delle forme, «polite» — quasi riflesso di ordine interno —, snobbando il «gotico ovvero tedesco».

Così amò, per esempio, Livorno, «città piccola ma bellina, e, per la sua novità, assai regolata», «le strade tirate alla linea, che quando si entra in città si vede da una porta all'altra». Fu, soprattutto, «curioso», ebbe, come disse, «un genio curioso»; ma non solo perché, erudito, frequentò gli eruditi (Maffei, Zeno), librai, accademie, istituti scientifici. Forse proprio in lui l'aggettivo «curioso» incominciò a farsi maggiorenne nel senso che questo gran pignolo (arrivò al punto di elencare perfino il corredo del Papa: «dodici paia di calzette,... cinque berrette,... due bavarole, quattro camiciole...») seguì spesso e volentieri l'istinto per il singolare, l'interessante, messo a fuoco con divertita attenzione.

Non a caso la curiosità maggiore del viaggio di questo proto-borghese, che, a detta del figlio, «non faceva mai una cosa a mezzo», è stata la lingua, l'azzardo di una «descrizione intera di tutta l'Italia nella lingua del paese stesso». Nessun tedesco, credo, ci si è mai provato. L'autore sapeva che quel suo italiano era «storpiato» (anche se un po' raddrizzato dal maestro di casa, il Giovinazzi bolognese).

Ma chi può o potesse leggere quel testo, si accorgerebbe quanto quell'italiano «curioso» possa essere gustoso, e, spesso, sorprendente: leggerebbe, per esempio, «il sospiro madonnesco» dei bigotti; gli «uomini ragionevoli occupati in simili minchionerie» (le reliquie); la «gondoleggiata» pei canali; il «molto curioso vedere nello spedale di Santa Maria del Popolo una lunghissima tavola di pazzi in gran silenzio pranzare con buon ordine»; vedrebbe a Livorno «i negri, presi dal mare e fatti schiavi», che «servono da domestici nelle case dei principali mercanti ed è veramente di bella

e bizzarra apparenza vedere suddetti musi neri coi convenienti arnesi render servizio a tavola»; ancora: «la strada da Livorno a Pisa, molto comoda, pianissima e, per ragione degli alberi differenti e mirto selvatico, alle bande piantato, dolcissima»; a Pisa il «giardino dei semplici ossia medicinale ove nell'entrarvi sono sospesi uno scheletro quasi intiero di una balena, di mirabil grandezza», e dove «si ammira un ramicello di corallo, cresciuto in un capo morto»; a Lucca «la gentilezza e la buona creanza dei cittadini, il che fa un soggiorno ancor più grazioso»; e saprebbe come si aiutava a morire un impiccato in piazza del Duomo a Milano: «Sospeso così in aria, il boia gli salta sul collo in cui resta, ballando, sinché quell'infelice è morto, poi l'abbandona».

Così maturava dall'erudizione la «curiosità» per la vita. Ci vollero centocinquant'anni perché il più vecchio dei Buddenbrook di Thomas Mann, riprendendo quel fossile settecentesco, chiamasse «kurios» anche la morte.

2. Voci del verbo Russo

Siamo in pochi, ormai, a ricordare il silenzioso sisma che a Pisa, sulla fine del '34, ebbe per epicentro l'aula sei della Sapienza, investì il palazzo della Scuola Normale Superiore e fu seguito da molte scosse di assestamento. Fu quando, dal tabernacolo-cattedra in fondo alla penombra basilicale di quell'aula, alla voce sottile, aggettivosa, del professor Attilio Momigliano, ordinario di Letteratura italiana, successe quella imperiosa del suo collega Luigi Russo, dal sensismo nel Parini a Jacopone da Todi: «Che farai Pier da Morrone — sei venuto al paragone». Allora parve solo quello fra l'impressionismo penetrante del primo maestro e l'arrembante storicismo del secondo; col tempo il «descrittore della poesia» e lo «storico della poesia», fratelli nemici, sono cresciuti, perfino invecchiati, sotto sempre nuove maschere. A quel paragone vennero un po' tutti gli studenti di allora, anche noi novizi della Normale e i nostri confratelli superiori Walter Binni e Vittore Branca, destinati a diventare l'uno pontefice a Roma e l'altro doge a Venezia. Dieci anni prima del sisma pisano il paragone fra l'epifania di *Giovanni Verga* (1919) di Russo e la rimeditazione di *Giovanni Verga narratore* (1923) di Momigliano aveva dato l'avvio al «caso Verga» non ancora placato negli anni ottanta fra simbolo e allegoria, da Romano Luperini; intanto il confronto si era spostato fra il commento ai *Promessi sposi* (1935) del Russo e quello (1951) di Momigliano.

Se comunque, correndo gli anni trenta, nel cielo sulla Normale l'astro

di Gentile finì col cedere in luce a quello di Croce, dipese anche dal fatto che lo stesso mutamento si era già compiuto nell'animo di Russo, prima che nell'aula sesta arrivasse il battito del suo bastone protettore delle matricole (non dei ritardatari, «Russo», racconta Karl-Eugen Gass, «è un uomo sanguigno: basta che qualcuno arrivi in ritardo e si lascia andare a violentissime esplosioni di furore, ed è capace di restare immobile in cattedra per alcuni secondi, come pietrificato in una maschera d'ira, fissando la porta con gli occhi di fuoco»). Quanto gli fosse costata quella mutazione genetica, potremo saperlo bene solo quando verrà pubblicato il suo epistolario con Gentile; ma dagli accenni su «Belfagor» di Gabriele Turi, che l'ha potuto vedere, s'intende quanto deve essergli costato riconoscere, per esempio, che la difesa dell'idealismo all'interno del fascismo si faceva ogni giorno più vana, vana e mal riposta la fiducia in Gentile quale «il solo uomo del fascismo», come scriveva a Omodeo, «che ne veda i necessari sviluppi in un più virile e organico liberalismo», vano e ingenuo stimolarlo in quel senso mentre quello smorzava per quanto poteva la voce critica di Russo direttore di «Leonardo» dal '25 al '29. Per sette anni, dal '30 al '37, ci fu solo una lettera fra loro. Nel '38 Russo confidava al fratello la sua tristezza per aver rivisto a Pisa Gentile, «il gran veglio di Creta, ormai tutto di terracotta friata».

Per quel disincanto vibrava la voce jaconica di Russo che ancora oggi non riesce a star di casa nella memoria, anzi resiste addosso come un crucioso costume di cui non è facile liberarsi. A riprova di questo (ora che Eco ci esorta a esporre in pubblico pannicelli privati) oso qui ricordare una mia gita all'isola dunosa di Sylt dove, negli anni cinquanta, certi miei amici tedeschi, naturalisti convinti, vollero condurmi. D'un tratto mi trovai come in mezzo a un'illustrazione dantesca del Dorè, in una landa brulicante di nudi che guardavano stupiti il mio costume come quelli del purgatorio guardavano l'ombra gettata dal corpo di Dante. Insistendo gli amici perché me lo togliessi, sentii, chioccia alle spalle, la voce di Russo: « Che farai Pier da Morrone — sei venuto al paragone », alla tentazione di rinnegare il mio più o meno civile «costume» per rifugiarmi (capita a tanti sempre più spesso) nel nudo esistenziale.

So bene che oggi, per sentire la voce di Russo fuori dalle pregiate, fidate stanze di «Belfagor», bisogna fingersi sordo. Come fa uno, altrimenti, a sentirla mentre attraversa la palude postmoderna della storia, o i giardini di Alcina del «debolismo», o il brusio dell'estetica della recezione dove il lettore quasi diventa l'autore, o le operose officine della decostruzione e perfino i «Grandi Magazzini Ceserani» — i migliori del genere al mondo

— dove, se uno non sa prima che cosa vuol comprare (colpa sua), rischia di non trovare più l'uscita o di comprare (colpa sua) l'immaginario come letteratura? Se poi uno usasse quel felice marchinggegno critico della «politica trascendentale», inventato da Russo e ancora capace di viaggiare perfino su testi negati alla storia, lo guarderebbero come uno che guida una Balilla in mezzo al traffico dei più o meno pregiati modelli stilistici dotati di optionals strutturali.

Eppure: se è vero, com'è vero, che i tre motivi chiave degli scritti (1918-1932) dell'*Elogio della polemica* sono, secondo Giovanni da Pozzo prefatore della recente ristampa (1990), l'esigenza di una «vera religione», quella di una «grande Ragione», già cara al De Meis e opposta alle infinite piccole ragioni dell'egoismo, e la denuncia delle mimetizzazioni politiche, vogliamo ancora dire che è diventata fioca la voce di Russo? O non siamo piuttosto sordi noi a certi aspri richiami? O vogliamo definire, saltando tutto il lavoro storico-critico in cui si è incarnata, la «moralità battagliera» (Garin) di Russo un vecchio disco, un «Tango delle capinere» come, con maliziosa nostalgia, l'hanno definita Fruttero e Lucentini? Se anche tutta la sua pionierasca fatica di «reinserire nel processo storico la pagina del poeta.... di lottare per Croce contro Croce» (Garin) fosse davvero un vecchio tango, che ci vengono a fare per quattro giorni da ieri, in vari paraggi (Pietrasanta, Pisa, Empoli), tanti esperti di «buona nominanza» al convegno dedicato a «Cultura letteraria negli anni di Luigi Russo»? Solo per ascoltare come suonava il suo tango in quegli anni, o non anche come echeggia la sua voce in chi si ritrova a parlare di lui oggi quasi «a teatro vuoto di ogni appassionamento» per ogni più o meno «vera religione» e col rischio di finire nel nudo esistenziale?

Forse un modo ci sarebbe, un esperimento per confortare chi oggi ritorna «al paragone» col vecchio maestro: se ognuno dei partecipanti, anche Alberto Asor Rosa, dopo aver detto la sua di Russo e dei suoi anni, onestamente cercasse di dire quello che, secondo lui, potrebbe invece dire Luigi Russo di lui, metterebbe un po' di pepe nel sale del convegno.

3. Ferruccio Masini e le sue mille vite

Il bello dei morti è che si fanno sempre trovare; perfino quando la canicola sgretola la scalinata che porta alle Porte Sante fra i cipressi di San Miniato al Monte dove è sepolto da più di tre anni Ferruccio Masini (1928-1988). Sono andato a trovarlo essendo i colleghi sparsi in vacanza per capire

come e perché questo professore si sia dato tanto da fare (c'è riuscito, ma quanto gli è costato) per «autoesorcizzarsi come studioso e sconfiggere le pattuglie bene ordinate della sua scienza per reinventarsi poeta», come è scritto nel risvolto di una sua raccolta di liriche.

Chi glielo fa fare, a un uomo, di esorcizzarsi come studioso? Non gli bastava avere in una vita tante vite, di penetrante germanista alle università di Siena e di Firenze, di poeta, e filosofo, valido pittore e uomo di teatro e traduttore smagliante?

Non bastava che Chiusano parlasse pertanto di un suo universalismo «quasi sospetto» e Mario Specchio, il suo più acuto e fidato esegeta, di anima «proteica, faustiana»? Non bastava, non basta. Nelle biblioteche specialistiche non manca nessuna delle opere dello studioso Masini, da quelle sugli opposti versanti della giogaia romantica più ricchi di miniere di metafore (Jean Paul e Nietzsche) a quelle del suo ragionatissimo itinerario attraverso il paesaggio nichilistico di Benn, l'utopia sperimentale di Musil fino al linguaggio delle avanguardie. Mancano invece spesso le schive raccolte di liriche del collega Masini, che sono troppo sospette per un professore e s'infittiscono negli anni ottanta, quelli della sua malattia mortale: p. es, *La mano tronca* (1975), *Il sale dell'avventura* (1979), *Allegra feroce* (1985), *Per le cinque dita* (1986), *Sospensione tonale* (1989, postumo), senza contare i micro-dialoghi poetici «alla maniera di Zen», *Pensare il Budda* (1988).

Chi mettesse, e sarebbe l'ora in tanta orgia esegetico-accademica, questi testi del poeta a fronte di quelli dello studioso, capirebbe perché Masini abbia esorcizzato, reinventato se stesso: prendeva i suoi autori, per non dire la vita, troppo sul serio per contentarsi di studiarli, mediarli o usarli come compari nello spaccio dei suoi testi letterari (più avari di quelli di certi suoi colleghi letterati di grido, decorati di citazioni come petti di generali). Masini, per istinto o ricchezza di cuore, trapiantava nel male e nel bene i suoi autori sulla sua pelle come una ferita di taglio kafkiano, «spalancata come una miniera alla luce del sole». Fatti suoi, solo suoi?

Un esempio solo: Jean Paul che ha in mano ambo le chiavi del cuore di Masini, il nichilismo e la metafora. Il suo *Discorso del Cristo morto* (1970) che, proprio lui, scende a sgomentare i defunti, «Non abbiamo un Padre. Dio non esiste», era solo un sogno tremendo per rendere più dolce il risveglio nella fede, solo una morte presunta di Dio cent'anni prima di quella ufficializzata da Nietzsche; ma Masini, che l'ha studiato a fondo, ha visto anticipata in quel testo la vittoria-sconfitta maggiore del romanticismo: paradossalmente, dal momento in cui, col soggettivismo assoluto, l'Io prevarica su Dio, diventa, come dice Jean Paul, «suo stesso Padre e

Creatore», senza la controparte di un qualunque «Tu», fa intorno a se stesso un deserto più che leopardiano, inizia il processo di autodistruzione, la «volontà del nulla» cara a Nietzsche. Da allora non c'è più miele di gioia nella poesia moderna che non prenda sapore del e dal Nulla. «Mettili accanto al fiore la parola nulla, — mettili accanto a tutte le cose la parola nulla», è un motivo che Masini ha variato in cento modi («mentre scrivi e ancora scrivi il nulla») fino alla vigilia della morte. Convisse con quell'ombra del Nulla, ma senza vantarsene (e in questo non imitò Zaratustra); s'impegnò invece (e in questo è rimasto cristiano) a dargli un senso, o, come amava dire, una sua curvatura, con un delicato quanto disperato bisogno di amore per gli uomini, recitato, ma sempre più di rado, sotto la maschera dell'ideologia.

Chi rivisitasse (magari una tesi, colleghi?) i quaderni della rivista *Metaphorein* («sequenza di metafore della cultura») che dall'autunno del '77 e per circa dieci anni prolungarono l'illusione, anzi la presunzione delle avanguardie classiche, di «una rivoluzione artistica atteggiata a rivolta contro le strutture della civiltà borghese», ci vedrebbe uno degli ultimi capitoli seri della «storia della metafora» che oggi non ha quasi più storia. Chi curasse (questa è la cosa più urgente da fare per lui e per noi) un'attenta antologia delle poesie di Masini, ci vedrebbe anche le stazioni dei suoi rapporti privati con la metafora: dal suo rigoglio e orgoglio «distruttivo» («noi non siamo la poesia ma soltanto — i suoi vanitosi mezzani») all'avventura della vita riscattata come metafora fino alla disperazione per «il lungo, inutile spasimo della parola».

Eppure proprio allora, col crescere del disincanto, cresce e vibra la tenerezza eroica delle sue metafore quando, esperto delle stimmate del male, Masini sa ormai «come si ride — quando si è trafitti», quando non si ha più per difendersi, «né scudo, né sorriso, né musica — neppure la rete d'oro delle parabole», «neppure un mozzicone di preghiera» che invece poi rivolge a uno che non dice: «Spegni l'eco del mare che mi perseguita — spegni il lamento del ramo — spegnimi». Il «proteismo», insomma, non basta a spiegare un uomo come Masini che riusciva a passare con un meraviglioso, invidiabile pudore dall'esperimento della mediazione, propria di ogni docente (che del resto non ha mai tradita pur lottando «per le insostituibili ombre del vento»), all'*experimentum crucis* della sua poesia, dove di tutte le metafore gli è rimasta, e gli basta, alla fine, un cipresso per essere, ovvero amare, il mondo. Mentre ridiscendevo la scalinata di San Miniato, mi ha infatti raggiunto alle spalle la voce di Zen-Masini quando a un suo monaco sprezzante dei cipressi domanda: «E tu che

vorresti essere più di un cipresso?». Nulla, Masini mio. Nemmeno, chiedo venia, un professore.

4. *Grida di giubilo, canti di lutto: Ritorno a Weimar*

Non c'è mai, fra la gente, un silenzio uguale a un altro. Dieci anni or sono, quando dall'Occidente si veniva qui a Weimar, era facile capire il silenzio di qualche collega della Ddr prima di ogni parola, fra le sue stesse parole. Diceva press'a poco: «Non farmi troppe domande sulla situazione del mio paese, non crearmi troppi problemi con la coscienza e, soprattutto, con la 'Stasi', la Polizia di Stato. È un fantasma che non si vede, ma è dappertutto, ascolta tutto. Meglio parlare di Goethe o di Nietzsche».

Pare impossibile, ma oggi che anche qui vige la libertà, si avverte, quasi preludio a tanti discorsi, un silenzio più complicato, un reciproco disagio. C'è in loro, in quell'indugio ad aprirsi la perplessità di chi vive in un purgatorio della storia fra il paradiso vecchio del socialismo reale e quello nuovo del capitalismo reale, fra un doppio disincanto, schivo o aggressivo. Senza contare le mine di tutti i dossier lasciati dal fantasma scomparso della Stasi, ogni giorno salta qualcuno (ieri, per esempio, a Berlino, Fink, il rettore dell'università Humboldt, oggi Althaus insigne urologo alla Charité). Senza contare la riluttanza di molti a parlare male del «riciclaggio» democratico per non passare da nostalgici. Nel nostro disagio non c'è solo il dubbio se oggi siano tutti sinceri, questi neo-democratici (come se ai nostri paesi, in fatto di opportunismo, fossimo tutti angioletti); c'è da aggiungere, in qualcuno, il dubbio di avere ieri comodamente delegato i propri sogni a queste cavie del socialismo reale. Insomma un pellegrinaggio in questi paraggi, passata la sbornia, non è certo una vacanza né una scampagnata ideologica (forse per questo ora arriva poca gente dall'Italia): semmai un atto dovuto, se non altro per capire come qui, dopo la guerra, ieri il comunismo e oggi la democrazia siano costati e costino sette volte più cari che ai nostri paesi. Per sapere quanto sia alto quel prezzo, è bene portarsi come guida, insieme al disagio suddetto, un libretto intitolato *Der Vertrag zur deutschen Einheit* ovvero «Il trattato per l'unità tedesca» (Francoforte, 1990). È l'estratto delle mille pagine delle norme di legge varate in gran fretta per regolamentare il processo di unificazione proclamata addì 3 ottobre 1990, «il giorno dell'unità tedesca», festa nazionale al posto del poco festeggiato 17 giugno (la sommossa a Berlino e in altre città, placata dai panzer sovietici nel 1953).

Questo singolare trattato (dove uno dei due stati contraenti s'impegna a morire e l'altro a fargli l'eutanasia) è composto di quarantacinque paragrafi di principio e di tre quanto mai spinose e minuziose «appendici» applicative. Nella prima è stabilito quali parti della costituzione della Germania federale vengano sospese e quali cambiate o integrate nelle cinque regioni della ex Ddr (Brandemburgo, Meclemburgo, Meclemburgo-Pomerania, Sassonia-Anhalt e Turingia). Nella seconda è detto quali parti della defunta legislazione Ddr debbano, e con quali ritocchi, per ora sopravvivere, in quelle regioni. Questa e la terza appendice si palleggiano, oscillando fra disposizioni e «dichiarazioni» inserite nel contesto, la gatta peggiore da pelare, il problema delle proprietà da riconvertire e degli eventuali risarcimenti. Di sicuro in quel giuridico ginepraio pare esserci solo il fatto che gli espropri effettuati fra il '45 e il '49 (cioè prima dell'avvento della Repubblica Democratica Tedesca) non vengono rimessi in discussione. (Specie quelli della grande riforma agraria che decise l'esproprio e la redistribuzione di più di tre milioni di ettari, circa un terzo della superficie coltivata nella Germania orientale).

Ogni paragrafo di questo trattato incide sulla pelle dei diciassette milioni di tedeschi orientali. basta prenderne uno, il 37 sulle norme transitorie per la «Cultura», dove si stabilisce che i titoli professionali conseguiti nella Germania «liberata» sono equipollenti a quelli della Repubblica federale; ma si aggiunge che «l'equipollenza viene di volta in volta valutata su richiesta dagli organi competenti». Questo è bastato per mettere in crisi, per fare solo un esempio, la posizione di molti giudici regolarmente abilitati, senza contare il problema di chi debba far parte (senza più o meno reconditi interessi) degli organi competenti a mandare a casa la gente. È un contenzioso che sembra (e sarebbe già troppo) di merito professionale, ma è anche giuridico non sul piano soggettivo, cioè riguardo al comportamento individuale, ma su quello oggettivo, cioè riguardo al valore in sé di un titolo legalmente acquisito nella Ddr.

Questo del paragrafo 37 è il settore meno noto in Italia, ma non meno sofferto, della battaglia, o piuttosto guerriglia di retroguardia, che i tedeschi combattono su tutti i fronti, compreso quello della loro lingua sconvolta e divaricata da due opposti sistemi di vita al punto di avere avuto due differenti dizionari «Duden»; perfino un'espressione come «Stato di diritto» suona ancora diversa ai diversi tedeschi. Per non parlare della letteratura, travagliata da risse e scosse di assestamento che meritano un altro discorso. (Uno per tutti, il caso di Wolf Biermann scatenato contro il poeta e cantautore Sascha Anderson che nel passato regime era stato in bilico fra

contestazione e delazione). In questa dubitosa atmosfera sembra ingenuo, se non è ironico l'auspicio di Gunter De Bruyn nel suo valume di saggi (*Gri-da di giubilo, canti di lutto*) comparso quest'anno: che i tedeschi ritrovino intanto un'unità culturale, sotto la protezione di quattro Santi o garanti moderni (come Theodor Fontane, Thomas Mann, Heinrich Böll e Martin Walser), per abbreviare il loro purgatorio. Il punto è piuttosto che la Germania riesca a digerire la carcassa dell'economia socialista prima che troppi giovani di queste parti ascoltino santi ben diversi da quelli sopra accennati. De Bruyn, certo, s'illude, ma dà da pensare: per esempio, a quali Santi scrittori sarebbe bene votarci nel paradiso deluso del nostro paese?

5. *Dall'ideologia alla letteratura*

Ci vuole un bel po' di coraggio per parlare di utopia, oggi, specialmente in Sicilia. È quello che recentemente a Palermo ha avuto, un intelligente coraggio, il «Goethe-Institut» quando, insieme alla Facoltà di lettere dell'Università e al «Literarisches Kolloquium» di Berlino, ha invitato scrittori tedeschi e italiani a un convegno sul tema: «L'eclissi dell'utopia e ruolo dello scrittore». Perché un discorso soltanto fra noi e loro alla vigilia dell'Europa più o meno unita? Una prima ragione è forse questa: le nostre due letterature sono nate dalla stessa madre o matrigna, una guerra scatenata e perduta dai nostri due paesi; insieme hanno dovuto amministrare una grossa eredità di dolore causato e sofferto. La seconda è che hanno sperimentato, forse più di altre, l'ideologia marxista: liberamente la nostra, drammaticamente, quasi a modo di cavia, la letteratura oltre il sipario che ancora oggi non si ambienta nella Germania unita. Il solo progetto di fondere le due opposte Accademie delle arti finora esistenti a Berlino ha suscitato un vespaio. Gli incontri berlinesi che il «Literarisches Kolloquium» organizza dal 1990 col motto «Il tunnel sulla Sprea» sembrano servire agli scrittori delle già due Germanie più a litigare che a ragionare. Ne abbiamo avuto una riprova a Palermo nello scontro virulento fra il quasi patriarca degli scrittori della Ddr, Stephan Hermlin, veterano di tutte le battaglie antifasciste, e il più disinvolto prodotto del '68 in Germania, Peter Schneider. Esistono muri invisibili difficili a distruggere, per vecchie e nuove ragioni.

Nemmeno a farlo apposta, il convegno si è tenuto nella città dove era nato, quasi trent'anni or sono, quel Gruppo '63 di scrittori della neo-avanguardia italiana che, in fervida combutta con quella tedesca e con gli austriaci della «Wiener Gruppe», avevano aperto la grande crisi fra ideologia

e letteratura: giusto il tema del convegno che è servito a capire quanto in questi trent'anni quella ferita si sia incancrenita soprattutto a danno, e per colpa, dell'ideologia.

Per esempio: intorno agli anni Sessanta l'avanguardia aveva condannato «da sinistra» il neo-realismo come «socialelegiacco», più consolatorio che rivoluzionario. Oggi, in Germania, un articolo di Frank Schirrmacher ha aperto invece da destra il processo sommario a tutta la letteratura critica e neo-illuministica con cui i Santi Padri-padroni del «Gruppo '47» avevano tormentato e arricchito i tedeschi; come se la coscienza dei tedeschi non avesse più bisogno di quel messaggio giusto oggi, a questi albori di luna uncinata. Così alla disputa degli storici («Historikerstreit») segue come un'altra nube nel cielo tedesco, quella dei letterati («Literaturstreit»).

Altro esempio: se trent'anni or sono le euro-avanguardie avevano «capito» che la lingua stessa era ormai diventata uno strumento ideologico del potere capitalistico, non c'è stato poi bisogno di loro per capire che in mezza Europa la lingua era lo strumento ideologico del comunismo al potere.

Dopo il divorzio dall'ideologia, il linguaggio più o meno sperimentale sembra avere fatto invece nel frattempo più fortuna. Svanita l'illusione (carissima ai protagonisti dei «vespri» del '63) che la rivoluzione del linguaggio servisse a cambiare qualcosa nella storia, in Italia il linguaggio stesso fu promosso sul campo a ideologia; in Germania, grazie anche alla poetica di Gottfried Benn, si assunse la responsabilità di ridurre la realtà del mondo a «mondo dell'espressione», ovvero (secondo il titolo della raccolta dei saggi di questo scrittore appena presentati per Adelphi da Luciano Zagari) *Lo smalto sul nulla*, il nulla, cioè, della storia.

Ora, il clou del convegno era questo: vedere se lo smalto della scrittura moderna sia davvero in rapporto col nulla (magari la sua spia?) o con che altro della storia che soffriamo. Proprio certi scrittori del neo-barocco siciliano, maestri dell'impasto lessicale e dialettale, come Consolo e Bufalino, discendenti di D'Arrigo più che di Sciascia, erano più adatti e più attesi per rispondere a tale quesito. Un quesito tanto più tormentoso in quanto il nulla, il «disinganno» terrestre del barocco storico rientrava nel disegno di Dio; nello scrittore moderno, invece, la coscienza della *Letteratura come menzogna* (Manganelli) è tanto incarnita e scaltrita che quasi non si capisce se uno scrittore ne soffre o ci gioca. Che c'entra l'utopia con la menzogna?

Forse è stato più un caso che un sintomo il fatto che nessuno dei suddetti siciliani illustri (a differenza di altri esperti come Cesare Cases e Nello Ajello, per non parlare dei molti di lingua tedesca, da Hoellerer a Muschg) abbia trovato il modo di venire; nemmeno Giuseppe Bonaviri che aveva

promesso di parlare su «Una nuova visione dell'utopia oggi». Peccato soprattutto per quei molti insegnanti delle più varie scuole intervenuti al convegno. A loro, più che a tutti noi, premeva sentire dalla voce degli scrittori della loro terra se e di quale utopia, e soprattutto come, uno a scuola può parlare (non è uno scherzo) ai ragazzi nei paesi assediati dalla mafia. Certo, basta leggere i libri per capire; per esempio, che lo smalto barocco di Consolo, almeno quello de *Il sorriso dell'ignoto marinaio*, è un impasto di splendore espressivo e di quella «disarmonia mostruosa» che lo scrittore dice di avere avvertito nella sua isola: ma non è stato un gran conforto a Palermo dire e sentirsi dire che l'utopia, in letteratura, si avverte in negativo, appunto quando è offesa, offeso l'uomo. Né poteva essere un gran conforto, in un paese dove più d'uno si è fatto ammazzare per un'utopia di giustizia, sentir parlare tanto di eclissi dell'utopia; metteva, mette anzi il sospetto che a qualcuno convenga quel buio dove nemmeno più si distinguono — come, invece, aveva già fatto Karl Mannheim nel '29 col suo libro famoso — «utopia» e «ideologia».

Il manto dell'autostrada allo svincolo di Capaci è stato rimesso a nuovo, le macchine dei giornalisti, dei cineasti, dei congressisti in gita a Segesta scivolano sul punto dove saltò Falcone con la sua gente, non si vede più nulla. Lo smalto e il nulla, l'asfalto e il nulla? Meglio se avessero lasciato quel pezzo di autostrada sconvolto, almeno una stretta al traffico, se non al cuore.

MARIANELLO MARIANELLI

LA "ITALIENISCHE REISE" DI GOETHE NON È DESCRIZIONE DI VIAGGIO*

La *Italienische Reise* di Goethe, a due secoli di distanza dalla effettiva realizzazione del viaggio, fa un'impressione fortemente contraddittoria. Almeno dagli inizi del turismo borghese diretto in Italia, cioè dal 1860 circa, la *Italienische Reise* di Goethe è un libro di lettura molto amato e con ciò un punto di riferimento fisso per i viaggiatori dell'area tedesca. Nello stesso tempo però, da quando ci si occupa scientificamente dell'opera di Goethe, la *Italienische Reise* viene considerata sbrigativamente come un prodotto letterario di secondo rango. Secondo la *communis opinio* quest'opera costituisce un prodotto di letterarietà limitata.

Tale valutazione contraddittoria ci spinge ora a chiederci quale intenzione e pretesa avesse Goethe relativamente a questa opera. Il nostro approccio si fonda sul presupposto che la *Italienische Reise* costituisce un'opera ambiziosa, la cui caratteristica determina nel contempo la sua letterarietà. Questa prospettiva sarà inoltre collegata alla questione del genere letterario nel quale l'opera dev'essere classificata. E ciò nel presupposto che diverse classificazioni rispetto al genere letterario possono spiegare anche la differente valutazione dell'opera. La domanda fondamentale alla quale il presente contributo cerca di rispondere suona dunque: È la *Italienische Reise* veramente un resoconto di viaggio? Oppure, come vuole la nostra ipotesi di lavoro, non lo è? E in questo caso, come classificare il *Viaggio in Italia* da un punto di vista letterario? a quale genere ascriverlo?

* * *

* Ringrazio vivamente Giuseppe Dolei, dell'Università di Catania, che si è gentilmente adoperato nella traduzione del presente testo; e il prof. Italo Michele Battafarano, dell'Università di Trento, che ha liberalmente consentito alla pubblicazione di questa versione rielaborata del mio contributo al convegno trentino sul tema "Italienische Reise/Reisen nach Italien".

Uno dei primi critici ad esprimere un'impressione contraddittoria sull'opera è George Henry Lewes, il quale — nel 1856 — dopo aver premesso che nessuno meglio di Goethe avrebbe potuto scrivere qualcosa di significativo sul tema Italia, afferma però che la *Italienische Reise* non è opera che rifletta impressioni o ricordi immediati. Pertanto essa difetta di immediatezza. Una serie di lettere, stampate integralmente, sarebbe stata preferibile all'attuale descrizione, con i suoi interventi redazionali, nei quali peraltro si nota la forza poetica declinante della vecchiaia dell'autore. I brani delle lettere, spedite frettolosamente durante il viaggio, sarebbero collegati tra di loro senza zelo e senza entusiasmo; costituirebbero insomma un centone. Nel complesso il *Viaggio in Italia* non presenterebbe né il fascino di una immediata epistolografia né l'impianto severo di un'opera letteraria. Si tratterebbe pertanto di un libro molto deludente¹.

Non mancano certo pareri discordanti da quello del Lewes², ma a noi interessa qui sottolineare la definizione della *Italienische Reise* come "descrizione di viaggio" (*Reisebeschreibung*); definizione che si impone fin dai tempi di Goethe e che noi però vogliamo sottoporre a verifica.

Veniamo dapprima ai precedenti biografici: Goethe aveva realizzato il suo viaggio in Italia dal settembre 1786 fino al giugno 1788³. All'inizio del viaggio egli si trovava già da dieci anni al servizio della corte di Weimar. Ciò significa che il duca Carl August rappresentava l'istanza suprema che doveva concedere, come difatto concesse, il permesso per il lungo viaggio. Da quattro anni, su proposta del suo duca, Goethe, che nel frattempo era ministro con diverse competenze, era stato elevato al rango di nobile ereditario da un atto imperiale. Sempre da quattro anni era morto il padre di Goethe, al quale il figlio doveva le prime e durature notizie, nozioni ed impressioni relative all'Italia, alla sua lingua, cultura e modo di vivere. Il fatto che Goethe nel 1786 si trovasse in un momento di crisi personale alla corte di Weimar può essere considerato secondario, come pure il fatto che Goethe viaggiasse come predecessore della

¹ Mi riferisco alla traduzione tedesca: G.H. Lewes, *Goethe's Leben und Schriften*, Berlin 1890 (5 ed.), vol. II°, pp. 49 ss. L'opera di Lewes, pubblicata per la prima volta a Londra nel 1856, ha avuto un enorme successo in Germania, dove si conoscono tra il 1857 e il 1903 non meno di diciotto edizioni integrali.

² Cfr. per esempio Heinrich Düntzer, *Goethe's Italiänische Reise*. Nach den vorzüglichsten Quellen revidirte Ausgabe, Berlin 1877, pp. XXVIII ss.

³ Cfr. anche il catalogo di mostra: "*auf klassischem Bodem begeistert*". *Goethe in Italien*, a cura di Jörn Göres, Mainz 1986.

duchessa madre Anna Amalia, che da tempo progettava un viaggio in Italia.

Al suo ritorno, a metà del 1788, Goethe si dichiarò disponibile a consegnare al "Teutscher Merkur" di Wieland alcuni brani del suo diario di viaggio e a questo scopo richiese le lettere e i resoconti di viaggio che aveva scritto per la signora von Stein. Inoltre Goethe possedeva degli appunti di viaggio che aveva negato a Herder, giacché si trattava di "pudenda", come Goethe si esprime con terminologia metaforica presa a prestito da Hamann:

Denn es ist im Grunde sehr dummes Zeug, das mich
jetzt anstinkt⁴.

Solo nel 1816, dunque trent'anni dopo l'inizio del viaggio, appare la prima stesura letteraria, inclusa nell'opera autobiografica *Aus meinem Leben*, poi chiamata *Dichtung und Wahrheit*. L'anno successivo apparve la seconda parte dell'opera. Solo nel 1829 Goethe pubblicò lo *Zweiter römischer Aufenthalt*. Quest'edizione definitiva portava il nuovo titolo *Italienische Reise*, mentre cadeva l'ambivalente motto "Auch ich in Arcadien" della prima edizione.

Questioni relative agli interventi redazionali di Goethe sono state poco trattate⁵. E nemmeno sono state mai raccolte o commentate le testimonianze goethiane sulla stesura dell'opera. Manca fino ad oggi persino una raccolta di dati e documenti relativi alla ricezione dell'opera al primo apparire. Tali sono i precedenti per la nostra questione circa il genere letterario al quale la *Italienische Reise* dovrebbe appartenere secondo la concezione dello stesso Goethe.

La denominazione in proposito volentieri adoperata, e cioè 'descrizione di viaggio', offre solo un aiuto limitato, giacché si tratta di un genere letterario finora poco studiato, e squalificato come poco o niente letterario. Cosa significhi questo genere in termini di definizione, non si può dedurre dalla poetica del secolo XVIII. Il genere in se stesso non è nemmeno preso

⁴ Goethe ad Herder, (fine luglio o inizio agosto) 1788, in *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 9, Weimar 1891, p. 9.

⁵ Cfr. per esempio Gustav Adolf Wauer, *Die Redaktion von Goethes "Italienischer Reise"*, Leipzig 1909 (Diss.); Melitta Gerhard, *Die Redaktion der "Italienischen Reise" im Lichte von Goethes autobiographischem Gesamtwerk*, in "Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts", 1930, pp. 131-150.

in considerazione dalla poetica, laddove l'ideale barocco dell'*elegantia* esigeva dal cavaliere viaggiatore una descrizione di viaggio, propria o dovuta al precettore, normalmente meglio erudito. All'interno di questa letteratura per lo più manoscritta, mai raccolta in una bibliografia sistematica, si trovano anche considerazioni ed istanze poetologiche, che potrebbero costituire il presupposto di una tipologia della letteratura da viaggio.

Per la metà del 17° secolo è tipica la classificazione di Christoph Jäger⁶. Secondo lui, i tipi di viaggio possono essere distinti a seconda della motivazione. I 'Viaggi di necessità' ("Noth-Reisen") si hanno quando il viaggio è causato da persecuzione politica, epidemia e simili. 'Viaggi di superstizione' ("aberglaubiges Reisen") si trovano soprattutto "nella religione papista" dove credenti partono in pellegrinaggio per ottenere la grazia da Dio. Il terzo e più importante gruppo di viaggi riguarda però i 'Viaggi di istruzione': "ein Ehren-Reisen/da einer Lust und Unlust über sich nimmet/Lande und Städte: Wasser und Land durchreiset und nach Ehre/Kunst und Tugend strebet/ damit er hernach andern Leuten ehrlich zudienen gedencket"⁷. In tal modo l'esigenza dell'*elegantia* si fonde qui con il nuovo ideale sociale della *honnêteté*⁸.

A questo aspetto rende omaggio anche la voce relativa alla descrizione di viaggio nel *Lessico universale* del 1742, il cosiddetto Zedler, che qui si cita integralmente:

Reisebeschreibung, Reisebuch, Frantz. Itineraire, Lat. Itinerarium, oder ein solches darinnen man entweder seine eigene oder anderer ihre Reisen beschreibet, und darinnen hauptsächlich erzählet, wenn und wie man von einem Orte zum andern gekommen, was einem an jedem merckwürdiges entweder begegnet oder zu Gesicht gekommen. Man hat die wahren von denen, so fingirte Reisen in sich fassen, wohl zu unterscheiden. Die ersteren, deren an der Zahl gewiß nicht wenige im Drucke zum Vorschein gekommen, haben ihren ganz guten Nutzen, wenn sie von einem, der Wahrheit liebet und Wissenschaften besitzt, abgefasst worden sind, in allen Arten der Geschichte. Es sind aber dergleichen wenige vorhanden und die schlechten ha-

⁶ Christoph Jäger (Hrg.), *Georg Christoph von Neitzschitzens siebenjährige und gefährliche Europäische, Asiatische und Afrikanische Weltbeschreibung*, Baudissin 1666; altre edizioni Baudissin e Leipzig 1673; Nürnberg 1674.

⁷ C. Jäger, *loc. cit.*, p. [6].

⁸ Cfr. Nicolas Faret, *L'honneste homme ou l'art de plaire à la cour*, Paris 1630; spesso ristampato e tradotto in tutte le lingue occidentali. Edizione critica di Maurice Megendie, Paris 1925. Vedi anche M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté au XVII° siècle, de 1600 à 1660*, Paris 1925.

ben dagegen viele Fehler in die Historie gebracht. Man darf sie also nicht ehe zur Ergänzung der Historie gebrauchen als biß man sie auf dem Probier = Stein, darauf man andere historische Bücher zu probiren hat, als gut und glaubwürdig befunden⁹.

E ancora la voce 'viaggiare' nello stesso lessico¹⁰ comprende venti colonne in formato folio e trascrive novantadue istruzioni, ricavate dalla *Introduzione alla prudenza* (*Einleitung zu der Klugheit zu leben*) di Julius Bernhard von Rohr.

Se riportiamo all'Italia la letteratura di viaggio, schematicamente si ottiene il seguente sviluppo storico: a partire dal Medioevo ci sono libri e raccolte di pellegrinaggio relativi ai "Mirabilia urbis Romae". Nel XVI° secolo prevalgono pubblicazioni che rendono onore all'interesse antiquario-umanistico, nel XVII° secolo itinerari ai musei e collezioni artistiche e rare. Con la sua concezione del *grand Tour*, il XVIII° secolo divide la letteratura di viaggio a seconda dei campi di applicazione. Troviamo descrizioni di tipo economico o di tipo geologico, manuali di viaggio con segnalazioni di itinerario e alloggio, descrizioni di itinerari artistici, come quella scritta in italiano dal padre di Goethe al ritorno dal suo viaggio del 1740¹¹; spiegazioni sul clima o sul carattere degli uomini del paese da visitare, queste ultime provocate continuamente dal tema del "cicisbeismo"¹²; descrizioni di entusiasmo artistico come quelle di Winckelmann e del suo ammiratore Riedesel¹³, che dedica ad Agrigento un importante capitolo; e infine la descrizione di viaggio pittoresca, nuova forma influenzata dal *Sentimental Journey* (1768) di Laurence Sterne.

La *Italienische Reise* di Goethe contiene tratti di tutte queste forme, li

⁹ [Johann Heinrich Zedler], *Großes vollständiges Universal-Lexicon*, Vol. XXXI°, Halle e Leipzig 1762, coll. 361 ss.

¹⁰ Ivi, coll. 366-385. Julius Bernhard von Rohr: *Einleitung zu der Klugheit zu leben*, Leipzig 1730.

¹¹ *Viaggio in Italia 1740 di Johann Caspar Goethe*. Prima edizione a cura di Arturo Farinelli, Roma 1932-33. Johann Caspar Goethe, *Reise durch Italien im Jahre 1740*, übersetzt und kommentiert von Albert Maier, München 1986.

¹² Cfr. Luigi Valmaggi, *I Cicisbei. Contributo alla storia del costume italiano nel sec. XVIII*. Opera postuma, con prefazione e a cura di Luigi Piccioni, Torino 1927.

¹³ Johann Hermann Freiherr von Riedesel zu Eisenbach, *Reise durch Sicilien und Grossgriechenland*, Zürich 1771. Edizione moderna, con introduzione e note di Arthur Schulz, Berlin 1965. Cfr. anche il catalogo di mostra: *Auch ich in Arcadien. Kunstreisen nach Italien 1600-1900*, Stuttgart 1966. pp. 49 ss.

individualizza inserendoli nella cornice autobiografica e supera nuovamente questo limite attraverso una critica epocale ed artistica sovrappersonale. Bisogna tenere conto di questo fatto fondamentale, se si vuole classificare più da vicino il *Viaggio in Italia*.

In primo luogo bisogna respingere il genere 'descrizione di viaggio' nella sua definizione corrente. E questo per diversi motivi: 1°) Come si ricava dalla definizione del lessico di Zedler, la descrizione di viaggio si fonda sull'utilità che il lettore potrebbe ricavarne subentrando al posto dell'autore nel paese straniero. Il *Viaggio in Italia* non presenta questo elemento istruttivo né invita il lettore a ripetere la stessa esperienza. 2°) La intercambiabilità tra autore e lettore richiesta dal genere della descrizione di viaggio abbisogna di una attualità sicura, alla quale Goethe si sottrae. Che lo scopo di Goethe non fosse l'attualità, lo dimostra un altro particolare: Tra il 1785 e il 1815 erano apparse una serie di descrizioni di viaggio, dedicate all'Italia e scritte in tedesco o tradotte in tedesco. Esse promettevano spesso di rappresentare proprio l'evoluzione della realtà. Lucia Tresoldi, che limita la sua ricerca bibliografica alla Biblioteca Hertziana e all'Istituto Archeologico Tedesco di Roma, registra in quest'epoca non meno di una cinquantina di tali pubblicazioni¹⁴. Se Goethe avesse avuto intenzione di fornire una descrizione di viaggio di attualità, la sua opera sarebbe stata superflua! La sua pubblicazione che comincia trent'anni dopo l'inizio del viaggio e finisce quarantatré anni dopo, non ha alcun intento di attualità, dato che trascura i cambiamenti nel frattempo intervenuti, dalla Rivoluzione Francese sino alla sconfitta di Napoleone.

Se perciò si deve chiaramente negare che il *Viaggio in Italia* sia una descrizione di viaggio, sorge inevitabilmente un'altra domanda: Qual è la caratteristica di quest'opera di Goethe? Per rispondere a tale domanda è necessario ancora prendere le mosse da lontano.

Lo zaino di Goethe conteneva almeno quattro opere di viaggio, alle quali fanno riferimento le lettere di Goethe e in parte la sua più tarda rielaborazione: a) il Manuale di Johann Jakob Volkmann¹⁵; b) la Antologia di notizie italiane di Joachim Christoph Nemeitz¹⁶, che veniva incontro

¹⁴ Lucia Tresoldi, *Viaggiatori tedeschi in Italia 1452-1870. Saggio bibliografico*, Roma 1975-77, 2 voll.

¹⁵ Johann Jakob Volkmann, *Historisch-Kritische Nachrichten von Italien*, Leipzig 1770, 1771, 3 voll. Cfr. anche *Auch ich in Arcadien*, cit., pp. 45 ss.

¹⁶ Joachim Chistoph Nemeitz, *Nachlese besonderer Nachrichten von Italien*, Leipzig 1726. Cfr. anche *Auch ich in Arcadien*, cit., pp. 42 ss.

già agli interessi classicisti; c) Gli ultimi viaggi in Italia di Georg Keyssler¹⁷ che si rivolgevano in forma epistolare ai viaggiatori istruiti; d) Il viaggio in Sicilia e nella Magna Grecia di Johann Hermann barone di Riedesel¹⁸; apparso anonimo, quest'ultimo, sulla scia di Winckelmann, applicava l'interesse artistico del classicismo alle tappe poco usuali della Sicilia, Calabria e Puglia, e dedicava una attenzione particolare anche al paesaggio e alla vita degli uomini.

Sin dal suo ritorno a Weimar nel 1788 Goethe progettò un'opera sull'Italia dal punto di vista dell'arte, per la quale dovevano essergli utili i contatti con gli artisti tedeschi a Roma: Hirt, Lips, Meyer, Reiffenstein, Tischbein ed Angelica Kauffman. Già una lettera a Schiller del 1795 cita l'opera mirabile¹⁹ (das "wundersame Werk") che doveva nascere da queste ricognizioni italiane¹⁹. L'evoluzione politica degli anni successivi annullò ripetutamente il progetto goethiano di un nuovo viaggio in Italia. Una lettera di Goethe a Böttiger del 1797 informa del proposito di Goethe e di Meyer di scrivere in due volumi in ottavi (più un terzo, come appendice), 'una epitome dei loro viaggi e non-viaggi' ("eine Epitome unserer Reise und Nicht-Reise")²⁰. Con ciò abbiamo già lo schema della *Italienische Reise*, come pure la rinuncia all'autore unico e al principio dell'immaginazione. Schiller, che si era adoperato nel 1798-99 per la stampa di questo progetto presso la casa editrice Cotta, cita un titolo che lui stesso aveva proposto: "Der Künstler"²¹. Di questo progetto, per altro incompiuto, si sono realizzati soltanto la rivista i *Propylei*, la traduzione dell'autobiografia del Cellini, i saggi biografici su Winckelmann e su Hackert. Solo al momento della conclusione di *Dichtung und Wahrheit* il vecchio progetto torna in primo piano (1813-14). L'intenzione goethiana di una "fuga in pensieri" ("Flucht in Gedanken"), come si legge in una lettera a Knebel del 30 marzo 1814²², ha come conseguenza la fi-

¹⁷ Johann Georg Keyssler, *Neueste Reisen durch Deutschland, Böhmen, Ungarn, die Schweiz, Italien und Lothringen (...)*, Hannover 1751. Cfr. anche *Auch ich in Arcadien*, cit., pp. 43 ss.

¹⁸ V. nota 13.

¹⁹ Goethe a Schiller 25 ottobre 1795. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 10, Weimar 1892, p. 317.

²⁰ Goethe a Böttiger, 25 ottobre 1797. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 12, Weimar 1983, p. 344.

²¹ Il titolo suggerito da Schiller rende evidente che la presentazione dell'opera doveva avere una tendenza tipica e poco individuale.

²² Goethe a Knebel, 30 marzo 1814. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 24, Weimar 1901, p. 212.

ne della collaborazione con Meyer, come pure l'abbandono dell'esame della situazione politica e militare, e l'accresciuta importanza delle questioni artistiche. Tale spostamento di accenti porta a-priori la *Italienische Reise* ad una discussione indiretta con l'evoluzione, nel frattempo intervenuta, della letteratura e dell'arte romantica ossia nazarena. Una lettera del 29 gennaio 1815 ad Eichstädt riprende ancora il tema della fuga dal presente:

Ich rette mich in eine Epoche, von der mir die entschiedensten Dokumente übrig sind: Tagebücher, Briefe, kleine Aufsätze, unendliche Skizzen von mir und andern, und zu diesem allen die Gegenwart und Theilnahme meines vortrefflichen Reise-und Lebensgefährten des Hofrath Meyers²³.

Un'altra lettera a Zelter del 17 maggio 1815, poco prima di partire per il Reno, ci dà l'autoritratto più dettagliato di Goethe che lavora all'opera nascente:

Ich beschäftige mich jetzt mit meiner italiänischen Reise und besonders mit Rom. Ich habe glücklicherweise noch Tagebücher, Briefe, Bemerkungen und allerlei Papiere daher, so daß ich zugleich völlig wahrhaft und ein anmuthiges Märchen schreiben kann.

Hierzu hilft mir denn höchlich Meyer's Theilnahme, da Dieser mich ankommen und abreisen gesehen, auch die ganze Zeit, die ich in Neapel und Sizilien zubrachte, in Rom blieb. Hätte ich diese Papiere und diesen Freund nicht, so dürft'ich diese Arbeit gar nicht unternehmen; denn wie soll man, zur Klarheit gelangt, sich des lebenswürdigen Irrthumes erinnern, in welchem man wie im Nebel hoffte und suchte, ohne zu wissen, was man erlangen und finden würde! Bei dieser Gelegenheit wird Winckelmann in der Meyer Schulze'schen Ausgabe gelesen²⁴.

Già il 27 dicembre 1814 una lettera a Zelter aveva tracciato un bilancio intermedio sul lavoro di redazione fino ad allora compiuto:

Dieses Büchlein enthält einen eigenen Charakter, daß Papiere zum Grunde liegen, die im Augenblick geschrieben worden. Ich hüte mich, so wenig als möglich daran zu ändern, ich lösche das Unbedeutende des Tages nur weg, so wie manche Wiederholung, auch läßt sich vieles, ohne dem Ganzen die Naivetät zu nehem, besser ordnen und ausführlicher darstellen²⁵.

²³ Goethe a Eichstädt, 29 gennaio 1815. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 25, Weimar 1901, p. 180.

²⁴ Goethe a Zelter, 17 maggio 1815. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 25, Weimar 1901, p. 330.

²⁵ Goethe a Zelter, 27 dicembre 1814. *Weimarer Ausgabe*, IV Serie, vol. 25, Weimar 1901, p. 118.

Genuinità e riflessione; momento e durata; errore precedente e successiva chiarezza; completa veridicità e grazia fiabesca: queste sono le contrapposizioni polari che, mediante la loro armonizzazione, esprimono le intenzioni artistiche di tale rappresentazione apparentemente autobiografica. Grazie alla sua consapevolezza riflessa, che sarebbe impensabile senza la problematica dell'ironia della coscienza di influsso romantico, si rivela la volontà letterarietà di quest'opera, la quale supera di gran lunga tanto la letteratura di viaggio quanto l'autobiografia. La *Italienische Reise* di Goethe è un'opera d'arte letteraria, un'opera dello stile tardo.

Come si può rilevare dai *Diari* e dalle *Lettere di Goethe alla Signora von Stein ed Herder*²⁶, il procedimento goethiano nella redazione del *Viaggio in Italia* è fondamentalmente caratterizzato dal criterio della scelta, abbreviazione, ampliamento e disposizione. Tale procedimento viene completato dall'esame di vedute e incisioni di rame, come pure da letture di ricerca che si possono verificare attraverso i diari di Goethe e mediante prestiti di libri effettuati presso la biblioteca granducale di Weimar. La metonimia indicata nel motto tra l'Italia e l'Arcadia riguarda la possibilità di richiamare in vita e di conservare nel ricordo le esperienze trascorse in quel paese. È lo stesso programma esposto nel *Tasso* ed espresso in questi termini in un appunto del viaggio:

Und soll ich dir gestehen wie ich denke
Die goldne Zeit
Sie war wohl nie wenn sie jetzt nicht ist
Und war sie je kann sie wieder seyn²⁷.

Da questa disposizione al *déjà vu* si capisce anche l'altra impostazione: Con la *Italienische Reise* Goethe scrive la sua *recherche du temps et du bonheur perdus*.

La caratteristica del *Viaggio in Italia* come opera dello stile della vecchiaia vuole che si prenda in esame il testo nella forma pubblicata dall'autore. Questo testo si dispone in comparti collegati da titoli e dall'indicazione del tempo e del luogo. Esso si fonda sulle lettere ed annotazioni che Goethe durante il viaggio aveva mandato in patria. L'apparenza di imme-

²⁶ *Tagebücher und Briefe Goethes aus Italien an Frau von Stein und Herder*, a cura di Erich Schmidt, Weimar 1886.

²⁷ Cfr. Lieselotte Blumenthal, *Ein Notizheft Goethes von 1788*, Weimar 1965, p. 40.

diatezza autentica è però ingannevole: Goethe si attiene ai vecchi testi per quanto possibile, ma ne altera la successione, abbrevia, amplia, completa. Gli interventi redazionali costituiscono la voluta letterarietà del tardo stile goethiano, quel ricordare che riporta il *dèjà vu* di una volta nel *encore une fois* di poi. I vecchi dati sono chiaramente fissati in modo da evitare ogni pretesa di attualizzazione e da avvantaggiare il ruolo dell'io che ricorda.

Ciò può essere evidenziato, ad esempio, dal brano introduttivo che evita la consueta tecnica letteraria del *medias in res*. Il giorno di nascita come punto di partenza prelude al noto simbolismo della rinascita e viene sottolineato ulteriormente dalla indicazione delle coordinate della città natale. Il quadro metereologico, che diventa un ostinato narrativo, pone l'individuo in categorie sovrappersonali e permette tuttavia un presagio privato. La Baviera come prima stazione introduce il viaggiatore luterano ad un paese cattolico. Le istituzioni delle chiese e dei chiostri, che marciano questo passaggio, vengono rappresentate senza contorno umano. La mineralogia e le colture della regione attraversata completano altre condizioni di vita sovrappersonali. La frutta porta ad esprimere una prima nostalgia per i frutti del paradiso biblico, un tema che sarà ripetutamente ripreso. Il primo incontro con l'arte mette a confronto l'elemento nordico di Rubens con copie di sculture antiche e meridionali. Il 'Nuovo Mondo', che ora si apre al viaggiatore, viene introdotto dal primo incontro umano: non a caso una bambina. Nella sua caratteristica di arpista essa si presenta come una contraffazione di Mignon. La devozione della bambina, che riconosce nel viaggio solo un pellegrinaggio, è una contrapposizione all'intenzione propria del narratore. L'arpa, come strumento privato per conoscere il tempo, diventa un ulteriore presagio per il viaggiatore, che si chiama un 'osservatore ambulante del tempo' (ein "ambulanter Wetterbeobachter"). Consacrazione di chiesa, messa festiva, la festa della nascita di Maria accompagnano la disposizione del viaggiatore acattolico in un mondo cattolico che sta per essere conosciuto. Formazioni geologiche, altezza delle montagne, grado di umidità, clima, regno delle piante e usanze umane vengono osservati con un interesse sintetico e universalistico da parte del viaggiatore, che in tal modo attraversa vari tipi della precedente letteratura di viaggio del 18° sec.

L'opera non mira ad alcuna finzione dell'immaginazione, ma trascrive l'immaginazione del ricordo e di colui che si ricorda. Il vantaggio del viaggio e la formazione ad esso legata consiste nella presa di coscienza di una ragione di vivere, anche se accompagnata dalla consapevolezza di catastrofi naturali, rivoluzioni, congedi, triste felicità di ciò che è distrutto, rovine. Sullo sfondo del *Viaggio in Italia* c'è perciò una felicità accettata nel tran-

seunte, una felicità passeggera, come pure la felicità di un uomo anch'egli transeunte. Ciò permette anche di inserire a pieno titolo 'l'eterna necessità della natura' (die "ewige Naturnotwendigkeit"), i 'tempi cattivi' (die "schlechten Zeiten") oppure di volgere lo sguardo — cosa del tutto insolita in Goethe — al popolo felice di Napoli o della Sicilia e di esaltarlo come base di ogni società umana.

Invenzione ed imitazione, nell'arte come nella letteratura, secondo la *Italienische Reise* non sono contrapposizioni che si eliminano a vicenda, ma abbisognano di una fusione armonica, di una sintesi nel senso hegeliano. Per l'arte come per le esperienze del viaggiatore vale quello che Goethe scrive sulla città di Venezia:

Sie unterliegt der Zeit, wie alles, was ein
erscheinendes Dasein hat ²⁸.

Il lungo capitolo sulla Sicilia, proporzionalmente il più esteso del *Viaggio in Italia*, acquista una particolare importanza per il fatto che Goethe qui è consapevole di essere quanto più vicino al mito eterno. Inoltre, anche nel ricordo l'isola presenta la massima vicinanza al mondo dell'opera poetica goethiana allora più recente, il *Divano orientale-occidentale*. Per Goethe però ancora più importante è il mito, la vicinanza del paradiso. Il concetto del luogo e delle sue reali evenienze allarga la forza immaginativa dell'artista produttivo. Solo in questa maniera egli può ricollegarsi al mito concepito come vivo, rielaborarlo in modo produttivo, senza fissarlo nel tempo contemporaneo. Le esperienze siciliane di Goethe lo rendono partecipe dei luoghi dove l'avvenimento mitologico è certamente accaduto, ma non lo identificano con i contenuti del mito. Presenza nel posto del mito porta nello stesso tempo alla scoperta della lontananza dal mito, della sua indisponibilità. Un ponte può essere costituito in questo caso solo dalla propria produzione artistica. Nel 1787 la scelta di Goethe era orientata ad una prospettiva bucolica e idillica: l'episodio di Nausicaa nell'*Odissea* di Omero. Ma proprio quest'opera rimase un frammento, e per giunta escluso dal *Viaggio in Italia* ²⁹. Il mito ha categorie proprie che non sono disponi-

²⁸ *Italiensche Reise*. Den 29. Michaelistag Abend, *Weimarer Ausgabe*, vol. 30, p. 40.

²⁹ Cfr. sempre Giovanni Angelo Alfero, *La "Nausicaa" di W. Goethe* versione e ricostruzione critica, Roma/Milano 1928; poi ristampato nel volume *In Memoria di G.A. Alfero*, Genova 1965.

bili alle condizioni del viaggiatore. La Sicilia diventa punto di svolta e apice del viaggio di Goethe, zenith e nadir nello stesso tempo. La rappresentazione della presenza del mito e, per dialettica contrapposizione, della sua irraggiungibilità contraddistingue il capitolo sulla Sicilia come il vertice di quest'opera goethiana.

Anche nel collegamento dell'ostensibile con l'inostensibile — come si esprime Goethe — si nota la sua intenzione letteraria e la classificazione del *Viaggio in Italia* come opera del tardo stile. I ruoli del narratore, del relatore e del redattore si fondono qui nella maniera più complessa. L'immediatezza filtrata dal ricordo diventa consapevolmente un mezzo dialettico che conserva tale caratteristica relativamente ai documenti citati testualmente, mentre gli interventi redazionali, le abbreviazioni e gli ampliamenti hanno come conseguenza una nuova letterarietà del testo. Solo così acquista senso il brano epistolare goethiano sul collegamento della pura verità e della fiaba graziosa. La *Italienische Reise* di Goethe è il risultato di un atteggiamento dell'io problematico, influenzato anche dal romanticismo. L'autore che si dà alle stampe deve servirsi di un 'come se', quando, a notevole distanza di tempo, egli rappresenta se stesso così come egli era allora secondo la sua coscienza attuale. Ricordo ed immediatezza, passato e presente danno luogo a quella complessa pluri-prospettiva con la quale l'io immediato e l'io che ricorda rievocano il cammino di viaggio come una traccia nel labirinto dell'io.

JÖRG-ULRICH FECHNER

TRA LA TORRE D'AVORIO E IL MONDO DELLA PUBBLICITÀ: GLI ESORDI DELLA MALINCONIA HANDKIANA

All'inizio degli anni settanta, complice la fine traumatica del movimento studentesco, la letteratura tedesca viene acquistando il sapore di un patetico o irritato *cahier de doléances*, specchio di un malessere che, con significativa contemporaneità, invade anche la scena letteraria della Germania comunista. Di fatto, *Die neuen Leiden des jungen W.* (1972) di Ulrich Plenzdorf e il *Lenz* (1973) di Peter Schneider, oltre alla necessità di richiamarsi ad illustri canovacci letterari, hanno questo in comune: tradiscono entrambi l'insofferenza dell'intellettuale a teorizzare a tutto tondo, vuoi all'interno della *Studentenbewegung* o vuoi all'interno della dogmatica marxista di ascendenza governativa. In campo comunista come in quello capitalista matura insomma una polemica dichiarazione di intenti: basta con l'innaturale artificio di passare sotto silenzio tutta la sfera del privato e, ancora di più, ogni aspetto della realtà che non si adattasse agli schemi dell'ideologia.

Nel "libero" occidente, poi, il sacrificio della massiccia politicizzazione della letteratura si era addirittura risolto in un duplice fiasco: per la letteratura e per l'azione politica. Già alla fine del sessantotto le sensibili antenne di Hans Magnus Enzensberger registravano: "I tentativi finora compiuti di evadere quasi con la forza dal ghetto della cultura e di raggiungere le masse con gli strumenti, per esempio, della canzone rivoluzionaria o del teatro ambulante sono falliti. Essi si sono dimostrati irrilevanti sotto il profilo letterario e inefficaci sotto quello politico"¹.

Che fare?: era la domanda di molti scrittori, reduci dai quartieri di lotta e dai collettivi del movimento studentesco. Prima ancora di pervenire alla elaborazione del documento letterario, Peter Schneider aveva teoricamente

¹ H.M. Enzensberger, *Gemeinplätze, die Neueste Literatur betreffend*, in "Kursbuch", Hft. 15 (Nov. 1968), pp. 187-97, qui p. 192.

intravisto una nuova strategia per l'arte in ritirata dalle barricate. Essa poteva ancora assolvere ad una funzione propulsiva indiretta, se riusciva "a recuperare gli antichi desideri e aneliti del genere umano, che sono conservati nelle opere d'arte, per renderli finalmente suscettibili di realizzazione"². Si trattava cioè di porre fine alla lunga "marcia attraverso le istituzioni" (che a molti furono comunque precluse in forza del *Berufsverbot* inflitto a comunisti e radicali³) per dissodare il terreno ingrato dell'utopia, cercando articolazione letteraria a quelle esigenze libertarie di fondo, sulle quali richiamava l'attenzione la filosofia di Ernest Bloch. E tale nuova strategia Peter Schneider, già militante nelle file del movimento studentesco, cerca di realizzare trasferendo la figura di Lenz, già onusta di malinconia storica, nella Berlino degli anni immediatamente successivi alla *Studentenbewegung*.

Comunque lo si voglia giudicare, il libro di Peter Schneider è indice di una crisi non interamente superata, la spia di una ferita ancora aperta. Se il fallimento del movimento studentesco viene apertamente riconosciuto, a Lenz fa ancora male ammettere che "le migliori iniziative degli studenti erano passate ad altri gruppi sociali, laddove gli studenti credevano ancora che il mondo girasse intorno a loro"⁴. Ma di lì a qualche anno il paesaggio letterario avrebbe subito rapide modificazioni. Lasciando agli specialisti il campo infido della politica e dell'organizzazione sociale, quasi un'intera generazione si riversa ormai senza remore nella scrittura del mondo privato, esibito con tanto accanimento e compiacimento da giustificare in parte la definizione di "Nuova soggettività", creata per la produzione letteraria nata sotto quella stella.

A metà degli anni settanta essa tiene saldamente il campo, debitamente sostenuta dal sismografo dell'industria culturale: "Il mercato annuncia la depressione soggettiva come eredità legittima della rivolta politica", rileva lo scrittore Adolf Muschg⁵ e Kurt Batt, dall'osservatorio critico della

² P. Schneider, *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution* (1969), in *Atempause. Versuch, meine Gedanken über Literatur und Kunst zu ordnen*, Reinbeck 1977, pp. 127-61, qui p. 155.

³ È stato giustamente osservato che, se anche nel fatto pochi cittadini (tra questi, lo stesso Peter Schneider) persero l'impiego a causa del *Radikalerlaß*, l'effetto deterrente di tale misura si estese invece per lo meno a mezzo milione di individui: H. Kreuzer, *Zur Literatur der siebziger Jahre in der Bundesrepublik*, in "Basis", 8(1978), pp. 7-32, qui p. 9.

⁴ P. Schneider, *Lenz. Eine Erzählung*, Berlin 1973, p. 25.

⁵ A. Muschg, *Bericht von einer falschen Front oder: Der Schein trägt nicht*,

DDR, coglie lucidamente, col privilegio della distanza, i caratteri della svolta economico-letteraria: "Sino alla fine degli anni sessanta il mercato culturale guardava ciecamente in avanti, in direzione dell'utopia; ora guarda all'indietro, in direzione dell'età aurea. Malinconia invece che euforia; al posto della rivolta, nostalgia di un mondo incorrotto, di spirito e di tenerezza, e soprattutto nostalgia del passato e di tonalità al chiaroscuro"⁶.

E il campione esemplare della tenerezza o della tenera sensibilità è giustappunto la figura per eccellenza emblematica di codesto brusco passaggio dalla posa rivoluzionaria al culto di un soggettivismo esasperato. Chè la fortuna precoce di Peter Handke, balzato alla ribalta della notorietà a causa di una violenta polemica nei confronti del Gruppo '47 (convegno di Princeton, 1968)⁷, si era affermata nel segno di una radicale rivoluzione linguistica, che intendeva fare piazza pulita della tradizionale *Beschreibungsliteratur* o letteratura descrittiva.

Accorto allievo di Wittgenstein, l'esordiente Handke riprende pari pari in chiave polemica le preoccupazioni di Ingeborg Bachmann in ordine allo scadimento della lingua da atto creativo a morto canovaccio, utile solo ai mascalzoni o ai tiranni (la *Gaunersprache* dei racconti del *Trentesimo anno* e del romanzo *Malina*). Lungo questa direttrice, la critica handkiana tocca forse il suo punto più alto nella famosa *Publikumsbeschimpfung*⁸, che è nello stesso tempo una *Publikumserziehung*, ossia un tentativo di educare il pubblico ricorrendo a mezzi bruschi. Gli insulti vengono solo alla fine⁹ e fanno parte appunto della terapia, nel senso che intendono esaltarla e concluderla con una teatrale *escalation* di *shocks*.

in "Literaturmagazin", 5(1976), hrg. von H.P. Piwitt und P. Rühmkorf, pp. 24-36, qui p. 26.

⁶ K. Batt, *Revolte intern. Betrachtungen zur Literatur in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1975, p. 221.

⁷ Testi e interviste in P. Handke, *Zur Tagung der Gruppe 47 in den USA e Die Literatur ist romantisch* (1966), in *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms*, Frankfurt a.M. 1972, pp. 19-50. La riproduzione integrale dell'intervento handkiano con una replica di Hans Mayer (*Peter Handkes "Auftritt" in Princeton und Hans Mayers Entgegnung*) è stata stampata nella più recente silloge di "Text und Kritik", *Peter Handke*, München 1989, pp. 17-20.

⁸ Scritta nel 1965, fu pubblicata un anno dopo insieme a due altri *Sprechstücke* (*Weissagung* e *Selbstbeziehung*): *Publikumsbeschimpfung und andere Sprechstücke*, Frankfurt a.M. 1966.

⁹ Sull'ambivalenza di tali insulti si veda E. De Angelis, *Peter Handke*, in "Belfagor", XXVIII (1973), pp. 300-325, qui pp. 303 ss.

Ma dentro alla cornice teatrale si muove una volontà puntigliosa nel demolire schemi obsoleti della mentalità corrente, portandoli impietosamente alla ribalta di una scena anticonvenzionale. Dietro ai giuochi linguistici, che altrove mettono a dura prova la pazienza del lettore, emerge in questo testo di Handke il duplice proposito di illustrare al pubblico la primigenia connessione tra parola e azione, linguaggi e atteggiamenti; perduta la quale si perde anche il senso del proprio ruolo; onde la complementare necessità di disgregare sotto gli occhi dello spettatore la frase fatta e di ricostruire insieme con lui, in termini consapevoli, il senso delle connessioni linguistiche di cui egli si è servito passivamente:

“Lor signori ci guardano in faccia quando parliamo con Loro. Non guardano solo verso di noi. Ci guardano in faccia e in faccia sono guardati. Lor signori sono indifesi. Non hanno più il vantaggio di quelli che dal buio guardano verso la luce. Né noi abbiamo più lo svantaggio di quelli che dalla luce guardano verso il buio. Loro non stanno ad osservare. Guardano e sono guardati in faccia. In questa maniera noi e Loro formiamo a poco a poco un'unità. A determinate condizioni, piuttosto che “Loro”, potremmo anche dire “noi”. Ci troviamo sotto lo stesso tetto. Siamo una sola comitiva”¹⁰.

Ma ben presto l'*enfant prodige* abbandona i suoi esperimenti linguistici e scopre le carte: dopo essersi provocatoriamente proclamato “un abitante della torre d'avorio”, Handke eleva senza mezzi termini il narcisismo a statuto del suo programma letterario: “Non ho dei temi sui quali desidero scrivere, ho solo un tema: capire me stesso e capirmi meglio, conoscere o non conoscere me stesso, imparare ciò che di sbagliato io faccio, e ciò che di sbagliato io penso, ciò che penso senza averci riflettuto e dico senza averci riflettuto, ciò che dico in maniera automatica”¹¹.

C'è chi ha visto in questa svolta non tanto un processo di maturazione, quanto un tempestivo ed opportunistico adeguamento ai tempi nuovi e al nuovo stile, che gli avrebbe suggerito “il tono elegiaco al posto delle fanfare del sessantotto”¹². Nella forma più cruda, la strana commistione (che resterà tipica del personaggio Handke) tra soggettivismo assoluto e domi-

¹⁰ P. Handke *op. cit.*, p. 16.

¹¹ P. Handke, *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms* (1967), nella raccolta omonima, *cit.*, pp. 19-28, qui p. 26.

¹² K. Batt, *Leben im Zitat. Notizen zu Peter Handke*, in *Revolte intern*, *cit.*, pp. 208-227, qui p. 208.

nio delle pubbliche relazioni fu stigmatizzata nei versi della *Interessante Begegnung* di Reinhard Lettau:

Der Dramatiker Peter Handke,
unterwegs nach einem Interesse,
begegnet
der Sprache,
dann dem Senator Franz Burda aus
Offenburg, endlich
sich selbst.

“Nach innen”, seufzt er, “geht
der geheimnisvolle Weg”¹³

Da allora molta acqua è passata sotto i ponti. Peter Handke ha tenuto fede all'impegno di muoversi all'interno delle sue quattro pareti, anche se non ha potuto fare a meno di narrarci innumerevoli esemplari di quelle “storie” che aveva per principio ripudiato nell'odiata *Beschreibungsliteratur*. È anche equo aggiungere che il suo narcisismo originario si è vieppiù raffinato, di rado scadendo nell'esibizionismo, e che la sua prosa d'altronde ha raggiunto una rara trasparenza.

Ma ad onta di queste evoluzioni, e del successo che le ha costantemente accompagnate nell'arco di un ventennio buono, la prosa di Handke tradisce i segni del suo peccato originale. Trasferito dall'accezione universale del *Kaspar* all'orizzonte chiuso della “Nuova interiorità”, il tema prediletto della manipolazione del linguaggio perde la sua aura metafisica senza acquistare d'altronde in concretezza storica, della quale Handke non vuole nemmeno sentire parlare. Talché, mentre l'interesse per la sperimentazione linguistica può converirsi nel culto di un feticcio sospeso nel vuoto esistenziale, la tecnica narrativa, e lo stesso strumento espressivo che dovrebbe fungere da veicolo per le epifanie del soggetto Handke, somigliano sempre più ad una macchina da presa cinematografica, osses-

¹³ R. Lettau, *Interessante Begegnung (Incontro interessante)*, in *Über Peter Handke*, hrg. von Michael Scharang: «Il drammaturgo Peter Handke,/ alla ricerca di un interesse,/ si imbatte/ nella lingua,/ quindi nel senatore Franz Burda di/ Offenburg, infine/ in se stesso.// “Verso il nostro intimo”, sospira egli, “muove/ il cammino misterioso”». L'allusione al senatore Burda di Offenburg si riferisce all'oscar cinematografico (“Bambi”) istituito dal noto editore di riviste specializzate nel settore della moda e per il quale Handke accettò di fare parte della giuria.

sivamente votata a ritrarre al rallentatore un pezzo di "interiorità della esteriorità" ¹⁴:

"La cameriera andò dietro il bancone. Bloch posò le mani sul tavolo. La cameriera si piegò in avanti e aprì la bottiglia. Bloch allontanò il portacenere. La cameriera, passando accanto ad un altro tavolo, vi prese un sottobicchiere per la birra. Bloch si spostò indietro con la sedia. La cameriera prese il bicchiere dalla bottiglia sulla quale l'aveva appoggiato capovolto, pose sul tavolo il sottobicchiere, vi poggiò sopra il bicchiere, vuotò la bottiglia nel bicchiere, posò la bottiglia sul tavolo e andò via. Si cominciava di nuovo! Bloch non sapeva più che cosa dovesse fare" ¹⁵.

E in verità, nemmeno il lettore sa che farsene di tanta pignoleria, esercitata a suo danno senza pietà: della crisi che induce il meccanico (ed esportiere in una squadra di calcio) Bloch a ritenersi licenziato dal lavoro, ad uccidere la cassiera di un cinema con la quale aveva dormito e ad errare per città (Vienna) e campagna, Handke non si prende la briga di darci una motivazione. Né la crisi stessa, di solito interpretata come un caso di incipiente schizofrenia, conosce uno sviluppo, se non la consueta e progressiva acquisizione della sfiducia nei confronti della lingua corrente: quasi che solo l'omicidio, e la conseguente angoscia di essere scoperto, rendano Bloch capace di avvertire la miseria linguistica del suo prossimo. L'analogia tra la paura di Bloch omicida (di fronte all'imminente intervento della giustizia) e quella di Bloch portiere (di fronte all'attaccante che sta per effettuare un calcio di rigore) è un espediente pubblicitario di sicuro effetto, prima ancora che il *deus ex-machina* incaricato di appiccicare un finale ingegnoso alla sconclusionata istoria.

Nel complesso, *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter* traccia già le coordinate entro le quali si muoverà la narrativa handkiana: la crisi di un soggetto che non riesce a realizzarsi in un mondo dominato dalle cifre della consuetudine, della ripetitività, della sopraffazione e della mancanza di autenticità. Ma perché tale conflitto sia letterariamente produttore, occorrerebbe istituire un rapporto sostanziale tra io e realtà esterna, comunque concepita. Nella sua polemica contro il realismo in letteratura, che poi non

¹⁴ *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt* (1967) si denomina la lirica che dà il titolo all'omonima antologia poetica (Frankfurt a.M. 1969).

¹⁵ P. Handke, *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, Frankfurt a.M. 1970, p. 36.

è esclusivamente sua, Handke si spinge però tanto oltre da gettare via il bambino insieme con l'acqua sporca. Giacché nella realizzazione della dialettica tra *Innenwelt* e *Außenwelt*, che sembrerebbe programmatica anche per la lirica (*Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*), si scopre subito che il rapporto è essenzialmente tautologico, nel senso che il soggetto piazza il microscopio su se stesso e si esaurisce nell'inventario di percezioni irrelate.

Piuttosto che di "annullamento e intercambiabilità dell'io con la realtà"¹⁶, nel caso di Bloch si dovrebbe parlare di ipertrofia del protagonista, per il quale il mondo si esaurisce senza residui nella forma delle rappresentazioni della sua conoscenza¹⁷. Non si tratta dunque di un rapporto disturbato tra parole e cose, come in Hofmannsthal che i critici hanno prontamente incomodato, ma della impossibilità del rapporto stesso; non di una realtà estraniata si tratta, ma di una realtà *tout-court* abolita: "Aveva appena chiuso gli occhi che gli era diventato impossibile immaginarsi i fiori e la teiera. Cercò di aiutarsi con l'espedito di formare per quegli oggetti delle frasi invece che delle parole, assumendo che una storia fatta di tali frasi potesse agevolarlo nell'immaginare gli oggetti"¹⁸.

Secondo una confessione dell'autore, la negazione della realtà e la conseguente atomizzazione della dimensione cinetica del soggetto, come surrogato della realtà medesima, avrebbero origini squisitamente autobiografiche: "Anche allora (come ora in America, in un ambiente a me sconosciuto) la mancanza di cognizioni e di esperienze vissute mi spingeva a illudermi di possederle grazie al procedimento di descrivere le poche attività che mi erano possibili scomponendole come se corrispondessero a esperienze di grosso calibro"¹⁹. Se si pensa che, qualche anno prima, Handke aveva

¹⁶ Manfred Durzak, *Epische Existenzprotokolle. Die Prosaarbeiten von Peter Handke*, in *Gespräche über den Roman. Formbestimmungen und Analysen*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 344-68, qui p. 346.

¹⁷ Su tale equivoco, come sul vezzo invalso nella germanistica di tirare in ballo il *Chandos-Brief* hofmannsthaliano per ogni manifestazione della crisi del linguaggio della modernità, richiama giustamente l'attenzione Maria Luisa Roli: *Tipologia e funzione della comparazione in 'Die Angst des Tormanns beim Elfmeter'*, in *L'intenzione narrativa. Studi su Stifter, Tümler, Handke*, Bergamo 1983, pp. 85-121, qui pp. 112 ss. La sua interpretazione del testo, forzatamente nobilitato da parentele (Kafka, Goethe, Musil e Camus) di dubbia consistenza, anche se avallate dall'autore e da molti critici, risulta però visibilmente generosa, in quanto succube della funzionalità tecnico-linguistica del racconto.

¹⁸ P. Handke, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹ P. Handke, *Der kurze Brief zum langen Abschied*, Frankfurt a.M. 1972, pp. 34-35.

accusato di impotenza gli autori della *Beschreibungsliteratur*, suona davvero commovente questa implicita ammissione della propria impotenza, sia pure dovuta a "Mangel an Kenntnissen und Erlebnissen". Ma il narcisismo del nostro, affinandosi, acquista ormai il tono, più simpatico e suadente, della confessione aperta, se non dell'autocritica. Le radici del *malaise* handkiano vengono così messe allo scoperto in un altro *flashback* dall'America, un vero e proprio *vide cor meum*, che ci riporta all'infanzia tristissima di questo scrittore:

"Nella vita di seminario nella quale ero cresciuto, si era praticamente isolati dal resto del mondo, e tuttavia quel sistema, proprio a causa dei numerosi divieti e negazioni, mi insegnò molte più possibilità di esperienza di quante non ne avrei potuto imparare nel mondo esterno, in un ambiente normale. Fu così che la fantasia cominciò a cianciare, fino a che non diventai quasi idiota"²⁰.

Dove alla critica è sfuggita la faccia negativa della medaglia: lettore altrettanto assiduo di quanto non sia scrittore, Handke adopera qui l'aggettivo *idiotisch* nel senso etimologico della parola per denunciare i limiti della sua fantasia, costretta a "cianciare" (*plappern*) in forme autistiche a causa dell'isolamento imposto dal seminario. E anche nella seconda parte della confessione, la celebrata ricchezza delle "possibilità di esperienza" ("Erlebnismöglichkeiten"), acquisita nel collegio, porta inequivocabilmente l'impronta di un sistema autistico: non conflitto con la realtà, ma applicazione alla medesima del metodo già adottato per la monade dell'internato: "E tuttavia (se ci pensavo, mi sentivo nuovamente infelice), per il fatto che formavano un *sistema*, i divieti provvidero in seguito, quando le esperienze mi furono accessibili, a che io vivessi le mie esperienze in modo *sistematico*, le potessi collocare ciascuna al giusto posto, sapendo anche quali mi mancavano ancora, non ne prendessi una per tutte le altre e in tal modo almeno non diventassi pazzo per l'immediato" (p. 124: corsivo nel testo).

La ricetta trova puntuale applicazione anche nel romanzo che dovrebbe sollecitare la massima apertura verso il mondo esterno, essendo quest'ultimo appositamente fissato nell'"unico paese, del quale oggi si possa dire che sia veramente straniero, l'altro mondo"²¹. Ma Handke si guarda be-

²⁰ P. Handke, *Der kurze Brief zum langen Abschied*, cit., p. 124 (più avanti citato nel testo con la semplice indicazione della pagina).

²¹ Dichiarazione rilasciata a Hellmuth Karasek, *Ohne zu verallgemeinern. Ein Gespräch mit Peter Handke*, in *Über Peter Handke*, cit., pp. 85-90, qui p. 87.

ne dal caratterizzare in sé l'elemento straniero e alternativo della sua America. La quale non solo non vuole avere nulla a che fare con l'America politicamente o sociologicamente inquinata di Reinhard Lettau o di Uwe Johnson²², ma si esaurisce tutta nella sua funzione di cornice per la crisi coniugale nella quale si dibatte e della quale si libera il protagonista di *Der kurze Brief zum langen Abschied*.

Il romanzo è tutto incentrato sul naufragio di una storia privata, e privata alla seconda potenza, nel senso che i motivi della crisi coniugale, violenta nei sintomi fino all'autodistruzione, restano sepolti nel passato della coppia: l'io narrante, che vaga da una metropoli all'altra, dalla costa orientale fino alla California, senza nutrire (lui beato) altra preoccupazione se non quella di riuscire a spendere tutto il denaro che si trova ad aver cambiato in dollari; e Judith, sua moglie, che prima lo sfugge e poi lo insegue armata di pistola, come se volesse cinicamente freddarlo (ma alla fine, in una scena carica di *suspance* come nei migliori fumetti, non lo fa). Il terzo personaggio, l'americana Claire, vecchia conoscenza dell'io narrante e ora sua compagna di viaggio da Philadelphia a St. Louis, è anch'esso funzionalizzato alla crisi del protagonista e funge pertanto da elemento catalizzatore per la sua rinascita.

Per assicurarsi e consolidare il diritto di usare a piacimento l'America come scenografia di una storia domestica, lo scrittore ricorre alla protezione di Gottfried Keller, il cui *Enrico il Verde* tiene a battesimo e accompagna il processo di ritrovamento dell'io narrante. Ma le analogie si arrestano alla superficie, all'egocentrismo passivo che Claire individua nel suo compagno di viaggio: "Tu lasci passare le esperienze davanti a te, piuttosto che impegnarti in esse. Ti comporti come se il mondo fosse un *regalo*, fatto apposta per te" (p. 97, corsivo nel testo).

Per il resto, il *Grüner Heinrich*, pur nella sua delicata semplicità, è un personaggio in carne ed ossa; il protagonista di Handke è invece un manichino che conduce una vita di seconda mano e trasforma anche la lite con la moglie in una citazione della lite: "Anche quando Judith ed io ci sgridavamo, almeno per parte mia la lite si trasformava in gran parte in una citazione della lite, non già perché essa mi sembrasse ridicola, ma perché, mentre parlavo, all'improvviso veniva a mancarmi la serietà" (p. 42). Perfino

²² Rispettivamente in *Täglicher Faschismus* (1971) e *Jahrestage*, I-II (1970-1971). Per tutto, si veda Manfred Durzak, *Abrechnung mit einer Utopie? Zum Amerikabild im jüngsten deutschen Roman*, in "Basis", 4(1974), pp. 98-121.

le caratteristiche che dovrebbero rendercelo simpatico, come la straordinaria capacità di immedesimarsi in luoghi o personaggi diversi, ricadono poi nel vuoto e nel falso della citazione: "Ma questo sentimento era durato solo poco tempo: mentre ci pensavo sopra, era già sparito, come se mai ci fosse stato; e allorché mi trovai fuori sulla strada, ero di nuovo solo" (p. 42).

Non fa perciò meraviglia che, nonostante gli ampliamenti dell'orizzonte fisico e il prestigio dell'*analogon* letterario, l'io narrante del romanzo resti una monade chiusa a qualsiasi istanza esterna al suo narcisismo. Constatata l'impossibilità di una vera relazione amorosa, sorge nel protagonista il bisogno di un rapporto impersonale, che lo garantisca dalla fatica e dai rischi dell'impegno: "Da tempo la religione mi era antipatica, e tuttavia avvertii all'improvviso la nostalgia di avere un punto di riferimento. Era insopportabile essere soli con se stessi. Doveva esistere una relazione con qualcun altro che non fosse solo personale, unica e casuale, e nella quale uno non appartenesse all'altro in forza di un amore continuamente estorto e simulato, ma per via di un rapporto necessario e impersonale" (p. 165).

Tutto sommato, le pagine migliori del libro sono quelle meno programmate nella trama. Da una parte, certi sfoghi del cuore che tradiscono un io debole, ipersensibile e patologicamente insicuro di sé: "Sono io forse uno di quelli ai quali si legge subito in faccia che gli si può fare tutto quello che si vuole; di fronte ai quali si è subito gentili, perché da loro non c'è nulla da temere?" (p. 56). Oppure i ricordi pregnanti (non quelli prodotti in serie dalla "macchina memorigrafica" o *Erinnerungsmaschine* canzonata da Claire), che fanno affiorare grumi pesanti del passato e illuminano la scrittura handkiana assai meglio di tante argomentazioni pseudolinguistiche:

"Giacché eravamo poveri, conoscevo quasi esclusivamente gente che era anch'essa povera. Dato che vedevamo tanto poco, non c'era molto di che parlare e perciò parlavamo quasi ogni giorno delle stesse cose. In tali circostanze, chi parlava di più, se riusciva a intrattenere gli altri e ne era contento, era un *originale*; chi però si dava semplicemente alle fantasie come me, era un sognatore; ché io non volevo essere un originale" (p. 75, corsivo nel testo).

Dall'altra, il tentativo di invocare l'America come antidoto al soggettivismo esasperato degli europei, secondo la lezione conclusiva del vecchio regista John Ford: «Noi americani diciamo "noi" anche quando parliamo di cose che riguardano la nostra persona. Ciò deriva forse dal fatto che

tutto ciò che facciamo costituisce per noi parte di una comune azione pubblica. Storie in prima persona (*Ich-Geschichten*) ci sono solo laddove uno solo rappresenta tutti gli altri. Noi non trattiamo il nostro io in modo così solenne come voi" (p. 188).

E la *res publica* austriaca? L'unico brandello che affiori, la rielezione di Franz Jonas alla presidenza della Repubblica (1971), al protagonista comunicata per telefono dalla madre, scade immediatamente nella inconsistenza di una barzelletta: "Nelle elezioni per la presidenza della Repubblica era stato rieletto il candidato socialdemocratico, l'avversario²³ aveva respinto nel suo discorso elettorale l'insinuazione che fosse nazista o addirittura ebreo. Mi pareva come se mia madre raccontasse barzellette" (p. 170).

Di barzellette la madre non ne racconta affatto nell'opera che la vede protagonista tanto forte da mettere in crisi lo stesso narcisismo di Peter Handke. *Wunschloses Unglück* (1972), radiografia scultorea di un suicidio che diventa un atto di liberazione, può essere interpretato come un pezzo di appassionata biografia (o autobiografia) oppure come un documento di consapevole destrutturazione di questo genere letterario²⁴. Una cosa però è certa: questa volta la realtà non è un pretesto intercambiabile per superiori esperimenti linguistici o teorizzazioni letterarie.

Ne è consapevole lo stesso autore, laddove è costretto a confessare la paura che ogni frase del racconto possa fargli perdere l'equilibrio, e ad ammettere che "in questo caso i fatti sono talmente prepotenti da togliere spazio a qualsiasi escogitazione"²⁵. Ma anche quando, deliberatamente, l'autore vuole addomesticare il peso della realtà adducendo le motivazioni più convincenti, il giuoco non gli riesce e i fatti, non solo la figura della madre²⁶, tendono a fuggire dal cerchio delle argomentazioni teoriche nel quale l'io narrante vorrebbe imbrigliarli, e ad affermare la loro autonomia.

²³ Si tratta di Kurt Waldheim, che già allora aveva tentato e (di poco) mancato l'elezione a presidente della Repubblica austriaca.

²⁴ È l'aspetto sul quale richiama maggiormente l'attenzione l'analisi di Volker Bohn, "*Später werde ich über das alles Genaueres schreiben*". *Peter Handkes Erzählung 'Wunschloses Unglück' aus literaturtheoretischer Sicht*, in "Germanisch-Romanische Monatsschrift", 57(1976), pp. 356-379.

²⁵ P. Handke, *Wunschloses Unglück. Erzählung*, Salzburg 1972, p. 42 (d'ora in avanti citato con l'indicazione della pagina).

²⁶ "Mia madre", conclude l'autore al termine della confessione che ha un'importanza centrale per il racconto, "non si lascia incapsulare, resta inafferrabile, e le frasi precipitano come nell'oscurità e giacciono confuse sulla carta" (p. 44).

È stato calcolato²⁷ che le riflessioni dell'io narrante costituiscono all'incirca un quinto dell'intera storia: particolare già quantitativamente rilevante, per di più sottolineato graficamente dall'uso delle parentesi. Ma di che tipo di riflessioni si tratta? Quale, al di là delle etichette (polemica avverso il realismo, tematizzazione degli elementi formali), la loro vera sostanza? Non ci sono dubbi: il tono fondamentale resta quello della giustificazione. Il lettore aduso alla spavalderia dello scrittore Handke stenta a credere alla genuinità di tale intento, ma, ad onta dei singoli artifici, il processo giustificatorio rimane sincero. Di che e di fronte a chi ha dunque da giustificarsi l'autore di *Wunschloses Unglück*?

A prendere alla lettera le sue parole, si tratterebbe di rendere conto, a se stesso non meno che al lettore, di un fallimento, almeno parziale, nella caratterizzazione del personaggio protagonista; fallimento dovuto alla confessata incapacità dello scrittore di guadagnarne la giusta distanza: "Solo da me stesso sono in grado di prendere le distanze, mia madre non riesce a diventare una figura artisticamente viva, capace di dare e ricevere slancio" (p. 44).

Ma la giustificazione a sua volta addotta per spiegare detta incapacità merita qualche approfondimento, piuttosto che essere incassata quale moneta sonante. Nella prima parte della giustificazione Handke ci introduce senza tante cerimonie nella retrobottega della sua officina poetica, rivelandoci una ricetta scontata per un abitante della torre d'avorio. Incantevole è semplicemente la terminologia (*Arbeitsprodukt*, *Warenangebot*), che si fa docile ancella delle leggi del mercato: "Di solito parto da me stesso e dalle mie faccenduole personali, me ne libero progressivamente nel corso della scrittura e lascio infine andarsene per conto proprio, come prodotto del mio lavoro e offerta di merce, me stesso e le mie faccende" (p. 44).

Ma è nella seconda parte che Handke contraddice vistosamente se stesso e la sua precedente attività: "Questa volta, al contrario, giacché io sono solo *colui che descrive*, ma non posso assumere anche il ruolo *di chi è descritto*, non mi riesce di prendere le distanze" (ivi). Comunque lo si voglia interpretare, questo è un passo squisitamente aporetico, nel senso che conduce solo a contraddizioni imbarazzanti per lo scrittore Handke e a conclusioni fortemente limitative della sua produzione letteraria. Come mai non

²⁷ Walter Weiss, *Peter Handkes "Wunschloses Unglück" oder Formalismus und Realismus in der Literatur der Gegenwart*, in *Austriaca. Festschrift für Heinz Politzer*, hrg. von W. Kudsus und H.C. Seeba, Tübingen 1975, pp. 442-459, qui p. 448.

riesce ad assumere il ruolo del personaggio descritto quell'io narrante che ci aveva polemicamente assicurato del contrario fin dagli esordi? ("Scrivo la storia di mia madre ... perché su di lei e su come si giunse alla sua morte credo di saperne più di qualsiasi altro reporter, che probabilmente potrebbe risolvere senza difficoltà questo interessante caso di suicidio con una tabella dell'interprete dei sogni ancorata alla religione, alla sociologia o alla psicologia individuale", p. 10).

E, più in generale, se lo scrittore si confessa impotente a conferire dignità di personaggio letterario alla propria madre, che cosa dobbiamo pensare degli altri personaggi dell'universo handkiano? Sono una serie di manichini privi di consistenza artistica, in quanto lo scrittore non ne ha potuto assumere il ruolo, oppure sono tutti, personaggi femminili compresi, emanazioni dirette, quasi modi di essere dell'unico soggetto Peter Handke e delle sue faccende private trasformate in mercanzia?

In realtà, il romanzo è disseminato di molte spie che tradiscono l'origine di queste contraddizioni, ossia un rapporto disturbato con la madre e, almeno a giudicare dal libro, l'inquietudine, in parte rimossa, nel proiettare immagini di identificazione con essa. Leggiamo ancora:

"Altra caratteristica di questa storia: non mi allontano progressivamente di frase in frase, com'è nella mia regola, dalla vita interiore delle figure descritte, per contemplarle infine dall'esterno con senso di liberazione e con animo in festa quali insetti finalmente incapsulati — ma con serietà fissa e immutabile tento di tenermi accosto con la scrittura a qualcuno che non posso afferrare pienamente con nessuna frase, di modo che devo cominciare ogni volta da capo senza raggiungere la consueta e chiarificatrice prospettiva dall'alto" (pp. 43-44).

Laddove non può sfuggire l'involontario trapasso, quasi un *lapsus*, dal plurale al singolare nel giuoco della contrapposizione: da una parte ci sono dunque tutte le figure precedentemente descritte e suscettibili di catarsi; dall'altra c'è solo la figura della madre che, nella sua inafferrabilità, non viene neppure espressamente nominata (*jemand*), e tuttavia reclama per sé l'importanza di un ruolo assoluto, esclusivo degli altri personaggi (il padre, il patrigno, il nonno, i fratelli) che pure ricorrono nella triste storia.

Ma è tutta la struttura profonda del libro che invalida il principio strutturale sul quale Handke dichiara di averlo costruito. Anche su questo punto le oscillazioni del dettato tradiscono difficoltà che non hanno a che fare solo con la poetica di cui si discorre. Lo scrittore afferma di aver voluto evitare due pericoli contrapposti tra di loro: da una parte, un semplice rias-

sunto (*Nacherzählung*) di fatti privati, che difficilmente avrebbe suscitato l'interesse del lettore; dall'altra, un'astrazione formale talmente alta da determinare "la scomparsa indolore di una persona in proposizioni poetiche" (p. 42). L'intento di evitare le insidie di Scilla senza cadere in quelle di Cariddi pone l'autore di fronte al dilemma metodologico: partire dai fatti concreti alla ricerca della formulazione più adeguata o, all'incontrario, partire dalle formulazioni messe a disposizione dal comune patrimonio socio-linguistico (*gesamtgesellschaftlicher Sprachfundus*) per scegliere quindi quei fatti della biografia materna che vi sono già previsti?

Ad maiorem rerum gestarum gloriam, per salvaguardare cioè la presenza dei fatti ("Mi accorsi allora che, alla ricerca delle formulazioni, mi allontanavo dai fatti", p. 42), Handke si decide paradossalmente per la seconda metodologia, illustrata in questi termini: "Metto dunque a confronto frase per frase la riserva di formule generalmente disponibile per la biografia di un'esistenza femminile con la vita particolare di mia madre; dalle coincidenze e dalle contraddizioni nasce quindi la vera e propria attività dello scrivere" (p. 43).

Anche in questo caso la critica, pur imbastendovi sopra penetranti analisi di teoria letteraria²⁸, si è limitata a registrare come dato oggettivo e univoco quello che risulta un marchingegno personale dello scrittore. Dove cercare codesta "scorta di formule generalmente disponibile per una biografia femminile" se non nella stessa cantina handkiana, ossia nel patrimonio e nel rituale²⁹ sociolinguistico che Peter Handke ritiene sia moneta corrente nella tradizione biografica di un essere femminile?

Quanto soggettivo sia un tale criterio è facile immaginare. L'impiego strumentale della sopra indicata cornice o gabbia formale pseudo-oggettiva risulta comunque evidente in molte occasioni e, soprattutto, se l'io narrante vi fa ricorso allorché il peso della realtà (*Das Gewicht der Welt*, come si intitolerà il *Journal* degli anni 1975-77) minaccia di diventare troppo gravoso. Si legga per esempio il terribile crescendo di umiliazione e astio represso che si accumula nella infelice coppia dei genitori (la madre, disumanamente frustrata; il padre, disoccupato ed ubriaco) fino ad esplodere nella consueta scena di violenza, che però diventa sinistra perché vi assistono,

²⁸ Si veda, soprattutto, W. Weiss, *art. cit.*, pp. 450 e *passim*; e V. Bohn, *art. cit.*, pp. 373 ss.

²⁹ È l'anticamera di quello che lo stesso Handke definisce come un "Literatur-Ritual", nel quale la vita di un individuo si riduce a fungere da semplice pretesto (p. 42).

ad occhi chiusi simulanti il sonno, bambini atterriti; e perché la violenza aggiunge distanza a due esistenze già segnate dal fallimento, ognuna nella sua miseria e direzione:

“I bambini dormivano col palpito al cuore ogni qualvolta i genitori erano usciti, si rannicchiavano sotto le coperte non appena il marito nelle prime ore del mattino prendeva a spintoni la moglie per la stanza. Ella si fermava ogni volta, faceva un passo in avanti, veniva subito ricacciata indietro, mentre entrambi restavano fissi in ostinato silenzio, finché in ultimo ella apriva bocca per fargli un piacere: “Bestia, una bestia sei tu!”, dopodiché egli poteva picchiarla a dovere, mentre ad ogni percossa lei rispondeva con una breve risata di scherno” (p. 54).

Il quadro viene completato da un epilogo pseudo-idilliaco: il giorno dopo i bambini debbono prepararsi da sé la colazione, mentre il padre, sposato, non si muove dal letto e la madre fa le viste di dormire accanto a lui. Realtà troppo cocente (*übermächtig*) anche nella rievocazione? Handke cerca di esorcizzarla con un effetto che sa di autostraniamento. Tutto quello che ha scritto, ci assicura nella solita parentesi esplicativa, sarebbe talmente tipico della tradizione biografica prima richiamata da sembrare semplicemente copiato. Chè codeste forme descrittive si somigliano tutte, sono intercambiabili e non hanno rapporto col tempo a cui si riferiscono, anzi sembrano uscire dritte dritte dal secolo decimonono!

Ora, con buona pace dello scrittore e dei critici disposti a seguirlo su questa strada, risulta invece che la realtà del ventesimo secolo affiora a pieni fiotti dappertutto, e l'Ottocento c'entra semmai come polo dialettico al dramma più recente, ossia come un insieme di divieti e pregiudizi tragicamente sopravvissuto fino al nostro secolo nella provincia austriaca. Ma i fatti, anche ridotti a scheletri, parlano il linguaggio del loro tempo: la supplica per evitare la multa per l'apparecchio radio non denunciato, la richiesta avanzata da un ufficio all'altro per la concessione di un mutuo per costruirsi una casa; la domanda di contributi per il figlio da mantenere agli studi (p. 59) portano tutti una data che esula dalla cornice ottocentesca.

Lo stesso vale per molte riflessioni di natura sociologica, nelle quali lo scrittore (*malgré lui?*) riesce a cogliere con sorprendente acutezza lo specifico del divenire storico in un contesto precisamente determinato, altro che tipicamente intercambiabile! Si veda la breve riflessione (pp. 55-58) sulla differenza tra *Armut* (povertà) e *Elend* (miseria), che illumina egregiamente il passaggio dalle ristrettezze del dopoguerra alla società del benessere, nonché l'apparente promozione sociale dei poveri negli anni sessanta: “La

parola "povertà" era una bella parola, nobile in qualche modo. Ne irradiavano subito associazioni mentali come dai libri di scuola: povero, ma lindo. La pulizia rendeva i poveri degni della società. Il progresso sociale è consistito in un'educazione alla pulizia; una volta che i miserabili sono diventati puliti, la povertà è diventata un contrassegno onorevole. Anche per le sue vittime la miseria si è quindi ridotta alla sporcizia degli asociali rimasta in un altro paese" (pp. 55-56).

In conclusione, ci sono fondate ragioni per credere che l'uso della cornice oggettivante, invocato a beneficio del lettore³⁰, serva principalmente all'autore e al suo disagio di misurarsi con una realtà "prepotente". Al di là di osservazioni spicciole e di spicciole polemiche letterarie, uno resta il problema di fondo nel bilancio sul singolare libro: se la sua materia non abbia indotto Handke ad approdare ad un genere nuovo del deprecato realismo, che "non esclude, ma ingloba in sé quello che si suole indicare o anche diffamare col nome di formalismo"³¹.

Naturalmente i fatti non vanno intesi solo nella loro oggettiva o neutrale materialità, ma anche nell'incarnazione consumatasi all'interno di chi scrive o ricorda: "I fatti sono le orme che gli avvenimenti lasciano dentro di noi"³². E qui cade la domanda: quali fatti mettono a disagio un formalista scaltrito come Peter Handke? Forse il suicidio della madre? Ma a parte la inequivocabile dichiarazione finale dell'io narrante che ci assicura dell'esatto contrario³³, appare improbabile che un autore attento alle pubbliche relazioni come Handke avrebbe deciso di mettere subito sulla scena letteraria un evento così delicato, se si fosse sentito emotivamente impacciato a scriverne.

La motivazione a reagire con la scrittura e le impreviste difficoltà vanno allora ricercate in ciò che sta dietro al suicidio della madre, i cinquantuno anni di un'esistenza usurata fino al totale inaridimento, una biografia le cui

³⁰ "Solo le generalizzazioni che espressamente prescindano da mia madre come personaggio principale e possibilmente unico di una storia forse unica nel suo genere possono interessare altri che non sia io stesso" (p. 41).

³¹ W. Weiss, *art. cit.*, pp. 445-6.

³² Christa Wolf, *Nachdenken über Christa T.*, Halle 1968, p. 42.

³³ Sull'aereo che lo porta ai funerali della madre, l'io narrante cade a poco a poco in una sensazione di impersonale benessere e stanchezza. Ma di un pensiero non riesce a liberarsi, tanto che alla fine è costretto a ripeterselo a voce: "COSÌ È STATO. COSÌ È STATO. COSÌ È STATO. MOLTO BENE. MOLTO BENE. MOLTO BENE. E durante tutta la durata del volo ero fuori di me per l'orgoglio che ella si fosse suicidata" (p. 88, maiuscole nel testo).

tappe affiorano a grumi nella rievocazione dell'autore³⁴: la nascita in un ambiente povero e arretrato della Carinzia, dove "venire al mondo come donna equivaleva in partenza ad una condanna a morte" (p. 16); i tentativi di sfuggire a un destino di repressione e di trovare la via dell'autorealizzazione prima fuori di casa, e poi lontano dalla provincia contadina; l'impossibilità di mettere radici a Berlino; l'umiliante ritorno al villaggio natio; un'unica esperienza d'amore (dalla quale nasce l'autore come figlio illegittimo) con un impiegato di banca tedesco, che la guerra porta lontano; il matrimonio con un sottufficiale tedesco, che si effettua in seguito ad una scommessa più che per una qualsiasi forma di simpatia; la nascita di quattro bambini, ad onta di numerosi aborti clandestini; il progressivo sfinimento fisico e mentale tra le alienanti fatiche domestiche e la decadenza del marito, dedito all'alcool; e, preceduto dalla rinuncia a parlare, il naufragio finale, nonostante la scoperta della letteratura, consumata in simbiosi col figlio primogenito, già studente e ora scrittore.

Una biografia dalle tinte cupe, a senso unico, ricostruita, come s'è detto, per frammenti e tuttavia pervasa da conflitti della sfera psichica profonda. Non a caso se ne sono occupati, e con esiti stimolanti, un analista³⁵ e un critico letterario attento alla metodologia psicoanalitica³⁶. Moser vede nel rapporto figlio-madre, piuttosto che tracce del conflitto edipico, una relazione "improntata al presagio del Sé" (p. 169) e registra il racconto come una sorta di ideale recipiente portato da Handke alla tomba della madre perché questa potesse riversarvi i sentimenti inespressi o repressi in vita. Acutamente, Moser legge quindi non solo *Wunschloses Unglück*, ma buona parte dell'*opus* handkiano come il segreto "adempimento di un incarico: conferire dignità, linguaggio e diritto all'espressione all'irripetibile costellazione materna, agognata, ridotta al silenzio e irredenta" (p. 160).

Mauser, dal canto suo, non volendo stabilire ingenuhe connessioni dirette fra testo e psicologia dell'autore³⁷, cerca di tenere distinto l'autore stes-

³⁴ Essa prende le mosse come puntigliosa reazione al linguaggio sbrigativo con cui la stampa locale aveva liquidato il caso alla rubrica "Notizie diverse" (*Vermischtes*): "Venerdì notte una casalinga di A. (Comune di G.), di anni 51, si è suicidata ingerendo una overdose di sonniferi" (p. 7).

³⁵ Tilmann Moser, *Das falsche und das verschüttete Selbst. Über Gefühl, Verstand, Sprache und Subjektivität in Peter Handkes Erzählung "Wunschloses Unglück"*, in *Romane als Krankengeschichten*, Frankfurt a.M. 1985, pp. 153-175.

³⁶ Wolfram Mauser, *Peter Handke: «Wunschloses Unglück-erwünschtes Unglück?*, in "Der Deutschunterricht", 34(1985), Hft, pp. 73-89.

³⁷ Cade opportuna la sua indicazione di metodo a diffidare delle confidenze

so come persona autentica dall'io narrante come personaggio fittizio. Di quest'ultimo, con l'ausilio delle cognizioni psicoanalitiche, egli tenta di illuminare per contrasto motivazioni riposte e motivazioni addotte nel testo. Il baricentro della storia si sposta quindi dalla figura della madre a quella del figlio che, da bambino e adulto, ha dovuto vivere alle dipendenze di un personaggio tanto difficile e di una coppia incapace di alcun legame. Ne consegue che i traumi evidenziati nella biografia della madre, quelli che nella lettera del testo "gridano al cielo di essere pubblicati" (p. 43), sono gli stessi che scatenano l'angoscia nell'io narrante. Si tratta essenzialmente di due terribili e complementari esperienze: venire ignorati fin dalla nascita, come nullità indegna di essere presa anche in ascolto; e l'adeguarsi progressivo a tale condizione fino ad ammutolire e diventare incapaci di rapporto alcuno. Tale incapacità di istituire un legame affettivo si riproduce perciò come un modello nel figlio, che nel dramma materno limita il suo aiuto a dimensioni episodiche (qualche passeggiata o lettura in comune), mentre nemmeno la crisi materna più acuta lo distoglie dalla partenza: "continuare a scrivere una storia è per lui più importante che preoccuparsi della madre" (p. 80).

Volendo restare al di qua della soglia psicanalitica, ma assumendo per il suo tramite che tutto può essere fittizio in *Wunschloses Unglück* tranne il trauma della separazione violenta dalla fonte della vita subito da un soggetto narcisisticamente orientato, mi limito a segnalare le zone d'ombra letterariamente più dense di indizi che lasciano trasparire una parentela disturbata, un processo di identificazione respinto nel momento in cui minaccia di bruciare nelle viscere del figlio³⁸.

In primo luogo la miscela perversa di povertà e arretratezza che mina alle radici lo sviluppo della vita individuale nel *milieu* cattolico e contadino della provincia austriaca. Non si tratta solo di miseria o indigenza, ma di una mentalità totalizzante che soffoca sul nascere qualsiasi manifestazione di vitalità, imponendo come paradigma assoluto l'equazione tra esistenza e sofferenza, la quale ultima, con indefettibile progressione, accompagna l'uomo dalla nascita alla morte. *Müde-Matt-Krank-Schwerkrank-Tot* ("Stanco-Sfi-

dirette di uno scrittore, giacché "al contrario, nel campo dell'invenzione gli autori si esprimono non di rado in maniera più scoperta che nelle testimonianze private" (p. 76).

³⁸ In questo senso potrebbe spiegarsi anche l'enigmatica chiusa del racconto: *Später werde ich über das alles Genaueres erzählen* ("In futuro scriverò su tutto ciò qualcosa di più preciso"), in cui Walter Weiss (*art. cit.*, p. 448) ravvisa una parentela con la chiusa dell'*Iperione* holderliniano: *So dacht ich. Nächstens mehr*.

nito-Malato-Malato grave-Morto", p. 17): ecco le stazioni di un giuoco infantile praticato dalle bambine della zona, che parla un linguaggio più efficace di qualsiasi dottrina o istituzione.

Nulla muta in quest'angolo della provincia austriaca per decenni, ad onta dell'*Anschluß* al *Terzo Reich* e dello scoppio della guerra. La protagonista, che vi ritorna già madre di un bimbo e in possesso di una forma di vita faticosamente acquisita a sue spese a Berlino, si trova dinanzi al vecchio muro, invalicabile, del modello di intendere e praticare l'esistenza. Non c'è spazio per una seconda possibilità e qualora la protagonista, non foss'altro che in forza delle nuove abitudini, vi acceda timidamente ("un passo di ballo improvvisato durante il lavoro, il canticchiare un motivo di successo" p. 31), viene riguardata, e col tempo finisce per autoriguardarsi, come un essere anomalo, in preda ai grilli. Giacché ogni gesto o atto nulla ha di spontaneo, deve giocoforza essere chiuso nel cerchio della normatività:

"Gli altri vivevano la loro propria vita perché nel contempo servisse da esempio, mangiavano così poco e vicendevolmente serbavano il silenzio per essere presi ad esempio, andavano a confessarsi solo per ricordare i suoi peccati a chi fosse rimasto a casa" (p. 31).

È questa la realtà che mette in moto la fantasia dello scrittore, perché è la stessa realtà patita da Peter Handke, figlio della provincia austriaca due volte ancora penalizzato: dalla famiglia irregolare (mancanza del padre e indisponibilità della madre) e dalla disciplina dell'internato. È questa realtà, di cui si è nutrito insieme col latte materno, che consente al narratore un quadro così vivo e dettagliato non solo della maturità, ma ancora della prima giovinezza della madre:

"All'inizio capitò che mia madre fosse presa improvvisamente dalla voglia di fare qualcosa: voleva continuare le scuole; giacché andando a scuola da bambina aveva a suo tempo sentito qualcosa di sé. Era successo come quando uno dice: "Sento me stesso" (p. 19).

Di chi parla qui Handke? Come fa a sapere tanti particolari della sfera emotiva del passato remoto della madre? Li ha desunti da una qualche "convenzionale biografia femminile" o non li ha piuttosto creati la sua fantasia, messa in moto da analoghe esperienze personali? Né può sfuggire la forte componente autobiografica nell'intreccio perverso tra povertà e culto dell'esteriorità, la quale ultima perpetua una condizione di miseria dietro alla perfezione della forma esibita verso l'esterno:

“Sottoposta fin dall’inizio al ricatto di conservare in ogni circostanza solo la forma (già a scuola la materia che nel caso di una bambina era la più importante per i maestri si chiamava “Forma esterna dei compiti scritti”), subì poi lo stesso ricatto nel ruolo della moglie, che ha il compito di tenere unita la famiglia nei confronti del mondo esterno; invece di una lieta povertà una miseria dalla forma compiuta; lo sforzo ogni giorno ripetuto di mantenere la faccia, che con ciò a poco a poco diventa inanimata” (pp. 57-8).

Nel complesso, il racconto ci rimanda un tipo di povertà, una costellazione di repressione e angustia mentale in cui lo scrittore può agevolmente intrecciare alla biografia della madre capitoli di pregnante autobiografia³⁹. L’analogia dei due destini, fatte salve le differenze di dettaglio, si estende fino all’ultima stazione del patimento, la soglia oltre la quale la parola si spegne e la rassegnazione trapassa nel silenzio. È, la rinuncia alla parola, un pericolo tutt’altro che esterno allo scrittore Handke, come sa ogni lettore del *Kaspar*. Ma in *Wunschloses Unglück* esso viene obiettivato nella vicenda della madre, che ne è tragicamente e consequenzialmente vittima. Nell’epilogo le strade si dividono e lo specifico della biografia materna (“Das besondere Leben meiner Mutter”) prende il sopravvento. Non a caso lo scrittore si vede costretto a rinunciare a poco a poco al pronome impersonale “man”, per passare al meno fittizio “sie” (p. 68).

Ma anche qui, quanta immedesimazione e quale esitazione a parlare di una tragedia così fortemente interiorizzata, una sconfitta avvertita fisicamente sulla propria pelle: «Non si poteva più parlare con lei quasi di nulla; ogni parola le ricordava qualcosa di terribile, ed ella perdeva subito la calma. “Non posso parlare. Non tormentarmi dunque”» (p. 76). Eppure non mancavano a questo soggetto la disposizione alla protesta⁴⁰, l’istinto dell’autorealizzazione; anzi “sarebbe bastato che qualcuno facesse un cenno col dito mignolo perché lei arrivasse ai pensieri che ci volevano nel suo ca-

³⁹ Si veda come una testimonianza dell’impressionante spersonalizzazione prodotta dall’ambiente provinciale si tinga di colori squisitamente handkiani: “Non c’era nulla da raccontare di se stessi; anche in chiesa, per la confessione pasquale, dove almeno una volta all’anno poteva prendere la parola qualcosa di individuale, venivano borbottate solo le battute del catechismo, nelle quali l’io appariva davvero più estraneo che un pezzo di luna” (p. 48).

⁴⁰ Nell’antitesi tra “adattamento e ribellione” Gertraud M. Stoffel vede anzi “il contrassegno essenziale della storia materna, che si riflette fin nell’atto del suicidio”: *Antithesen in Peter Handkes Erzählung “Wunschloses Unglück”*, in “Colloquia Germanica”, 18(1985), pp. 40-54. qui p. 43.

so" (p. 58). Qui il narratore affonda il bisturi nella piaga: non aveva dunque mosso un dito per la salvezza della madre?

Ciò sembra in netta contraddizione con il ruolo di assistente impegnato, assolto dal figlio allorché la madre sembra aver trovato nella lettura dei giornali, ma soprattutto di libri, la giusta terapia. Insieme, madre e figlio leggono Fallada, Dostojewski, Gorki, Faulkner e altri, laddove l'interesse materno è essenzialmente rivolto a mettere a confronto le storie letterarie con la sua propria storia:" "Ma io non sono così", diceva talvolta, come se l'autore in questione avesse descritto *lei* di persona. Leggeva qualsiasi libro come descrizione della sua vita, e si sentiva rivivere; leggendo rivelava per la prima volta se stessa; imparava a parlare di sé; ad ogni lettura le venivano in mente nuovi particolari al riguardo. In questo modo appresi poco alla volta qualcosa di lei" (p. 63, corsivo nel testo).

Ma si tratta di una terapia che giunge troppo tardi o forse, anche se il formalista Handke non vuole rilevarlo, si tratta di una terapia inadeguata, in quanto basata su una fruizione passiva della letteratura: "La letteratura non le insegnò a pensare d'allora in poi a se stessa, ma le prospettò con le sue descrizioni che era ormai troppo tardi per ciò" (p. 64). In ogni modo, non è solo la letteratura a mancare il suo effetto. Nonostante le passeggiate e le letture in comune, è il rapporto col figlio che resta superficiale, se non vogliamo ripetere il termine "disturbato", di ascendenza psicanalitica. Per quanto allarmanti si facciano i messaggi della paziente ("Non appena si affaccia un pensiero piacevole, la porta si chiude e resto di nuovo sola con pensieri che mi paralizzano", p. 81; "Ora non so che farmene del mio tempo. C'è una grande solitudine in me, non mi va di parlare con nessuno", p. 81; "Non sono più affatto un essere umano", p. 72), il narratore non riesce a fare di meglio che attendere alla sua intensa vita personale, restando lontano dalla madre e "abbandonandola a se stessa" (p. 80). Egli la dimentica ripetutamente, "avvertendo tutt'al più come una fitta quelle volte che pensa all'idiozia della sua vita" (p. 73).

Solo quando la tragedia è consumata, e la madre giace" come in uno zoo in un abbandono animalesco fattosi carne" (p. 72), il figlio riesce a scorgere nel suo sguardo lontano e spento un lampo di complicità, quasi che, "al pari di Karl Rossmann per il fuochista umiliato da tutti gli altri nella storia di Kafka, egli fosse per lei il suo CUORE SCORTICATO" (pp. 73-3). Solo ora, nella differenza tra la partecipazione distratta, di cui egli era stato capace, e la dedizione totale, di cui ella avrebbe avuto bisogno, si realizza una momentanea identificazione e la definitiva separazione. È un processo do-

loroso, nel quale il complesso di colpa del narratore cerca di sublimarsi cedendo in prestito alla madre ormai votata a morte la cosa più cara che egli abbia, ossia la sua stessa passione per la scrittura:

“Le sue lettere erano così urgenti come se ella avesse tentato di incidere se stessa nella carta. In questo periodo scrivere non era più per lei, come per la gente del suo stato, un lavoro estraneo, ma un atto respiratorio indipendente dalla volontà” (p. 76).

È l'ultimo omaggio che Handke rende alla madre, prima che “il rituale della sepoltura finisca di spersonalizzarla, tra il sollievo generale dei presenti” (p. 90). Sollievo che non riesce ad estendersi solo alla persona del figlio scrittore. Avendo creduto, all'inizio del racconto, di chiudere nel ricordo un periodo definitivamente trascorso della sua vita, il narratore si ritrova a maneggiare frasi che vorrebbero ma non sanno sancire il distacco. La scrittura, in questo caso, non gli è giovata, e incubi si susseguono a stati di angoscia e alla paura di marcire fisicamente: per qualche tempo, persino i dolori dell'agonia vengono avvertiti dal figlio nei giorni della settimana corrispondenti a quello della morte della madre. Smarrimento autentico o posa letteraria?

Se si considera che qui il narcisismo handkiano è costretto a scoprire e distruggere parte delle sue origini, non fa meraviglia né la vivacità intrigante del racconto, né la sincerità delle giustificazioni addotte al lettore.

GIUSEPPE DOLEI

FARSE DI ALIONE D'ASTI E FASTNACHTSPIEL TEDESCO

Si possono attingere, da una parte o dall'altra, informazioni sul "Fastnachtspiel", in Italia, bastevoli, sicure? Ce ne possiamo fare un'idea concreta, per conoscenza dei testi medesimi, in traduzione, o per via d'una conoscenza mediata da studi monografici (o almeno da contributi parziali), che, oltre a descriverne le forme, ne interpretino tematica e problematica? Direi proprio di no, perché le traduzioni e le monografie mancano, e non c'è nulla di affidabile a cui ricorrere, neanche per un rapido, sommario orientamento. Alla 'voce' relativa, varie opere di consultazione, tra cui — invecchiate comunque, ma tuttora indispensabili — l'"Enciclopedia Italiana" e l'"Enciclopedia dello Spettacolo", ne riferiscono con quella indeterminatezza e artificiosità che sono fatali ogni volta che l'estensore, senza mai aver avuto contatto con le fonti primarie, si trovi costretto a sunteggiare una materia non ben chiara a lui stesso. Comune a tutte è (quasi per togliersi finalmente d'impaccio) il puntare su Hans Sachs, visto come il più famoso o il più grande autore di "Fastnachtspiele". In quanto tale Sachs, che ha goduto e gode della celebrità che gli ha dato Wagner con *Die Meistersinger von Nürnberg*, è stato studiato anche da noi¹. Ma il "Fastnachtspiel" di Hans Sachs è cosa diversa dal "Fastnachtspiel" preriformatorio². Il 'genere' stesso, poi, non è riconducibile più assolutamente alla

¹ Gemma Felice, *I Fastnachtspiele di Hans Sachs*, Napoli 1960; Rodolfo Paoli, *Aspetti e forme del teatro tedesco del Cinquecento*, Bologna 1969.

² La nuova etica religiosa lasciò tracce profonde in Sachs ed ebbe anche grande influenza sul suo modo di trattare la materia comica, Cfr. i simili risultati a cui pervengono su questo punto due studiosi di formazione diversa, Dietz-Rüdiger Moser, *Fastnacht und Fastnachtspiel. Zur Säkularisierung geistlicher Volksschauspiele bei Hans Sachs und ihrer Vorgeschichte*, pp. 182 e sgg.; Barbara Könniker, *Die Ehemoral in den Fastnachtspielen von Hans Sachs. Zum Funktionswandel des Nürnberger Fastnachtspiels im 16. Jahrhundert*, pp. 129 e sgg., ambedue in *Hans Sachs und Nürnberg. Bedingungen und Probleme reichsstädtischer Literatur*. Hans

sola Nürnberg; oggi infatti si sa (sempre troppo poco, ma con i documenti d'archivio portati alla luce) abbastanza per dire che il "Fastnachtspiel" germinò in numerose altre città tedesche: a causa della perdita quasi totale e generale dei copioni nessuno oserebbe dire che altrove abbia avuto lo sviluppo di Nürnberg, certo è che altrove se ne testimonia l'esistenza *prima* che a Nürnberg³.

La prospettiva che ci sia stata una moltitudine di città che introdussero e in misura maggiore o minore coltivarono e magari svilupparono originalmente le rappresentazioni teatrali in tempo di Carnevale, non è ancora rintracciabile (anzi, vi si sostiene l'esatto contrario) nell'articolo *Commedia carnascialesca (Fastnachtspiel)* pubblicato dal *Dizionario critico della letteratura tedesca*⁴. L'articolo porta la firma di uno specialista, Eckehard Catholy (e di Helge Fezer), che con la monografia *Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters. Gestalt und Funktion*⁵ s'era conquistato una posizione considerevole nella storia della critica, ben presto da lui consolidata col denso volume sintetico *Fastnachtspiel* della "Sammlung Metzler"⁶ e poi messa a profitto nel disegno storico di *Das deutsche Lustspiel. Vom Mittelalter bis zum Ende der Barockzeit*⁷. Ora però questa, di aver potuto avere a collaboratore per la 'voce' specifica il più esperto dei competenti, è stata, almeno in parte — chissà perché — un'occasione mancata del *Dizionario critico*: l'articolo è molto meno che il condensato, che ci si aspetterebbe, dei risultati principali — si condividano o meno — delle ricerche di Catholy. Può darsi benissimo che molti spunti critici si siano stemperati e abbiano perso la loro evidenza significativa venendo trasferiti dalla formulazione originaria in altra lingua; circostanza negativa che forse, in parte, è all'origine della discutibile riuscita di un secondo dei rarissimi scritti sul "Fast-

Sachs zum 400. Todestag am 19. Januar 1976 [...] hrsg. von H. Brunner, G. Hirschmann, F. Schnellbögl. ("Nürnberger Forschungen", Bd. 19), Nürnberg 1976; v. anche Johannes Janota, *Mittelalterlich-frühneuzeitliche Spiele und Dramen*, in *Handbuch des deutschen Drams*, hrsg. von W. Hinck, Düsseldorf 1980, p. 31.

³ È quanto è emerso limpidamente dalle benemerite minuziose ricerche d'archivio compiute da Bernd Neumann, *Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet*, 2 Bde. ("Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters", Bd. 84, Bd. 85), München 1987.

⁴ Diretto da Sergio Lupi, vol. primo, Torino 1967, pp. 191 e sgg.

⁵ ("Hermaea", 8), Tübingen 1961.

⁶ (M 56), Stuttgart 1966.

⁷ Stuttgart-Berlin 1969.

nachtspiel" apparsi in Italia (del pari concepito e scritto in tedesco, e non sufficientemente decodificato per la traduzione): alludo al contributo di Hagen Bastian, *Linguaggio comico e triviale: il pubblico e il Fastnachtspiel*, nel volume *Il teatro medievale* a cura di Johann Drumbl⁸. Bastian ha questo in comune con Catholy, che per scelta metodologica vuol limitare il discorso al "Fastnachtspiel" della tradizione di Nürnberg.

Altri è d'opposto avviso. Ad es. Eckehard Simon che, ponendosi il problema della drammaturgia profana di lingua tedesca in epoca tardomedievale, fa una constatazione: finora s'è scritto sul "Fastnachtspiel" con l'occhio unicamente rivolto alla tradizione di Nürnberg⁹. Convinto che ciò costituisca un grave limite, per ampliare gli orizzonti, egli disegna dunque, in due contributi abbastanza recenti¹⁰, la mappa — questo termine non faccia supporre una loro lineare schematicità delle manifestazioni teatrali documentabili prima dell'entrata in scena di Nürnberg. È necessario avere ben chiara la collocazione geografica dei vari centri, qui di seguito ordinati secondo la cronologia stabilita dalle tracce che gli spettacoli hanno lasciato di sé in carte coeve.

* * *

Non è la fascia meridionale di lingua tedesca — la più importante in quanto conserverà i testi —, bensì la zona nord-occidentale a protestare una sua precoce attiva presenza, — la zona del Basso Reno (che oggi rientra nei confini, e nell'idioma, nederlandesi), allora parte del mondo commerciale e culturale tedesco. In un elenco di spese sostenute dalla città di Arnheim (Arnhem) vengono registrati i "dodici quartin di vino" offerti ai "gesellen"¹¹, ai "giovinotti" che "te Vastelavont", "il martedì grasso" del 1395 avevano portato in scena *her Nyters spil* ("Ludo di messer Neidhart"). Ci si trasferisca un poco più a sud, ad Aachen: qui "gezellen" del-

⁸ Bologna 1989, p. 295 e sgg.

⁹ A p. 149 del primo dei due articoli cit. nella nota seguente.

¹⁰ *Zu den Anfängen des weltlichen Schauspiels*, in "Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft", 4 (1986-1987) pp. 139 e sgg.; *Weltliche Schauspiele vor dem Nürnberger Fastnachtspiel*, in "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", 111 (1989), pp. 299 e sgg.

¹¹ Alle pp. 142-143 dell'art. *Zu den Anfängen* (nota 10), l'importante precisazione di Simon che nel tardo Medioevo il termine "geselle" non è affatto sempre ristretto al significato di 'Handwerksgeselle', "apprendista".

la città di Diest in Brabante si recano “te wagen en te peerde”, “su carri e a cavallo”, il 14 agosto 1412, in tournée per dare uno *spel van Lancelot* (“Ludo di Lancillotto”), naturalmente in medionederlandese. Simon ricorda come da tempo le città di Fiandra, Brabante e Piccardia avessero una vivace vita teatrale e come fosse loro consuetudine di ospitarsi a vicenda con le compagnie di attori; ed esistevano rapporti con altre province, se è vero come è vero che incontriamo quelli di Diest ad Aachen; e a tal proposito egli sottolinea che — pur non sapendo se Aachen abbia anche ricambiato con propri spettacoli — va constatata l'importante possibilità che aveva la zona bassotedesca occidentale di venire a contatto con la prima fioritura del teatro nederlandese (tanto più che — mi pare si debba aggiungere — quello spettacolo dato ad agosto, per così dire, fuori ‘stagione’, fa pensare lecitamente a un intenso programma di visite, e forse di scambi, nel periodo deputato alle recite che già all'inizio del Quattrocento era il Carnevale).

Di qui ci spostiamo un poco verso sud-ovest, a Butzbach, in Assia; secondo un documento autentico ma non fatto conoscere per esteso, nel suo dettato integrale, sulla pubblica piazza di quella città “geselln” — che stavolta con ogni probabilità sono ginnasiali — il martedì grasso del 1417 si esibiscono in uno spettacolo teatrale. Quand'anche il documento parlasse esplicitamente di uno “spil ze vasnacht”, “ludo di Carnevale” — osserva ben a ragione Simon — non potremmo avere la certezza, è solo molto probabile che si sia trattato di un testo drammaturgico profano: a Carnevale venivano rappresentati anche testi religiosi (di soggetto preso dall'Antico Testamento, dall'agiografia, o sul tema dell'Anticristo). Questo, dei drammi religiosi offerti in divertimento per il Carnevale, è un punto delicato su cui tornerò più sotto.

Muovendoci sulla carta geografica da un centro urbano (il “Fastnachtspiel” è notoriamente letteratura di città) con indubbi segnali di attività teatrale al centro successivo secondo l'elencazione in ordine di priorità cronologica, verrebbe da pensare a un propagarsi del fenomeno da nord-ovest verso sud-est, quasi in direzione di Nürnberg, secondo una traiettoria inversa rispetto a quella ipotizzata nell'Ottocento, che si faceva partire da Nürnberg, e man mano arrivare fino all'estremo nord di Lübeck. Ma ecco spuntare da tutt'altra contrada un ulteriore documento, un documento dell'amministrazione cittadina di Hall, in Tirolo, che — siamo nel 1426 — deve provvedere alle spese del trasporto e poi, a festeggiamenti avvenuti, della rimozione di due palchi collocati su due pubbliche piazze “ze zwain Spiln ze vasnacht”, “per due ludi di Carnevale”. Il documento di Hall è

tra i più citati, perché in esso vi compare per la prima volta la locuzione “Spil ze vasnacht” e non ancora il composto nominale “vasnachtspil”, che farà capolino solo un po’ più tardi, di lì a qualche anno — a Eger, nel 1442, come vedremo. Ciò potrebbe indicare che — almeno a Hall — tale rappresentazione scenica non s’era ancora istituzionalizzata. È sorprendente notare come la locuzione che sta alla base del termine che indicherà in tedesco il ‘genere’ del ludo di Carnevale, coincida esattamente con la denominazione che l’analogo componimento drammatico ha in Giovan Giorgio Alione: non importa che quest’ultima sia di molto posteriore, né ha importanza che nulla possa far pensare a contatti di Alione col mondo tedesco, anzi proprio nel poterlo escludere sta l’importanza. “Spil ze vasnacht” del documento di Hall e “zeu da carlever”¹² si danno la mano. Vedremo in che contesto di conclusioni questa strana simmetria¹³ vada inserita.

C’è in queste cose anche una capricciosa casualità, che ha per es. decretato quale notizia storica doveva sopravvivere, e di quale luogo e di quale anno. Ma la relatività degli sforzi di ricostruzione che ne deriva, non significa una loro inutilità. E pertanto non ci si rifiuta ora all’idea di compiere un salto dall’estremo sud di Hall in Tirolo all’estremo nord di Lübeck. A Lübeck ci porta infatti l’ordine cronologico delle testimonianze: dal 1430, qui ogni anno si sforna un nuovo ludo di Carnevale. Si conoscono molti significativi particolari riguardo a questo *milieu* filodrammatico. L’orga-

¹² Alla lettera, “giochi di Carnevale” da intendere nel senso di “ludi, rappresentazioni di Carnevale”. Il gallo-italico “zeu” ha una valenza che i grandi lessici della lingua italiana non registrano per “giuoco” se non, in qualche caso sporadico in testi riguardanti l’antichità greco-romana, nei quali “giuoco” o “gioco scenico” rende il latino “ludus” (la cui idea pare essersi completamente smarrita nell’italiano comune). “Giuoco”, calco semantico di “ludus”, e riferito — almeno secondo come Paolo Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955, pp. 173-174, intendeva — a “rappresentazione o spettacolo carnevalesco” sarebbe riscontrabile in un passo della novella 9, VIII giornata del *Decameron*. Ci sarà nell’italiano anche qualche — sicuramente rarissimo — esempio di “giuoco” che s’appoggia semanticamente al francese “jeu”: ne trovo uno nella testimonianza riportata da Vincenzo De Bartholomaeis, *Origini della poesia drammatica italiana* (“Nuova Biblioteca Italiana, vol. VII), Torino 1952, p. 452: si tratta d’una cronaca saluzzese anonima che, sotto il 1507, parla di “iochi” in latino e in volgare fatti rappresentare e poi raccogliere dal Comune di Saluzzo in un libro andato perduto.

¹³ Cfr. Francesco Delbono, *Das deutsche Fastnachtspiel, das “Karnevals-spiel” bei Alione und das “Bauernspiel” bei Ruzante. Versuch eines Vergleichs*, in *Fastnachtspiel-Commedia dell’arte. Gemeinsamkeiten-Gegensätze [...]* hrsg. von M. Siller (“Schlern-Schriften”, 290), Innsbruck 1992, p. 14.

nizzazione degli spettacoli, e il compito della stesura dei testi, erano nelle mani di un sodalizio costituito dai figli del patriziato cittadino. Gli spettacoli si tenevano all'aperto; non vi erano palchi fissi, bensì palchi eretti su carri (con una scena dunque che, quando il regista lo voleva per determinate esigenze, si presentava in movimento — un'usanza, sembra, venuta dai Paesi Bassi, con cui la città anseatica era in stretto contatto). Ogni anno, una novità: è forse qui — mi chiedo — da ricercare il perché della scomparsa di tutti i copioni? (tranne uno che fu pubblicato in veste narrativa, non nella sua originaria struttura drammatica). Abbiamo solo i titoli di 73 lavori che andarono in scena tra il 1430 e il 1515. I titoli non lasciano dubbi: si ha a che fare con un teatro profano, non necessariamente sprovvisto di umore, ma serio, con temi attinti alla mitologia e alla storia antica, alla letteratura didattica, agli "exempla", con l'esito perfino di produrre più d'una volta vere e proprie "moralità". Ritorniamo così al problema, già incontrato sopra, degli spettacoli seri, se non addirittura religiosi — che si direbbero poco carnevaleschi —, per Carnevale.

Da Hall a Lübeck, e poi ora, quasi con un procedere a zigzag, da Lübeck a Baden di Svizzera, nell'Aargau, per via d'una notizia dell'anno 1432 che la chiama in causa nel (precario) inventario delle più antiche recitazioni tedesche di natura secolare. E dopo Baden la tappa seguente è a Eger (Cheb), in Boemia, di wallensteiniana memoria. A Eger è probabile che avesse preso piede l'usanza degli spettacoli teatrali già prima del 1442, se è vero che i registri delle spese comunali precedenti l'annata 1441/42 non sono giunti in età moderna, e quando iniziano, però, ci s'imbatte subito in una impagabile annotazione che sembra fatta appositamente per noi: "Item geben dem Baccalarie vnd den gesellen auff der schul von dem vasnachtspiel zu trinckgelt X gr.; hieß der Rat awsrichten am Aschermittboch", "Ancora: dati al baccalauro e ai ragazzi di scuola per il ludo di Carnevale dieci grossi di mancia; li ha fatti consegnare il Consiglio il Mercoledì delle ceneri".

Un tempo sembrava pacifico che Eger avesse importato il «Fastnachtspiel» da Nürnberg; ora Simon insiste su due aspetti, la cui considerazione renderebbe inaccettabile la vecchia ipotesi. A Eger vediamo recitare i ragazzi di scuola, i "latinisti" — come a Butzbach —, e il loro insegnante (anche se in anni successivi nei registri delle spese non manca la menzione di apprendisti orafi, scalpellini, pittori); il teatro di Nürnberg si regge invece sugli apprendisti artigiani. In secondo luogo: i documenti lo dicono expressis verbis una sola volta, ma c'è da ritenere che anche a Eger — come in tutti i centri delle rappresentazioni profane passati in rassegna — gli

spettacoli si dessero all'aperto. Il Consiglio non avrebbe tirato fuori denaro pubblico per spettacoli da farsi nella sala di un'osteria davanti agli avventori (di qui il nome di "Einkehrspiele" riservato ai ludi di Nürnberg) o nella "Stube" di una casa privata ("Stubenspiele", l'altro nome degli stessi). Peraltro Simon, esaminate brevemente le risultanze circa il sorgere della tradizione drammatica di Nürnberg, aveva premesso che questa tradizione non può essere stata recepita altrove prima all'incirca del 1440 (data molto prossima all'epoca dell'inizio di Eger, che fu al più tardi l'anno 1422).

Se da una parte Simon con le sue precisazioni toglie a Nürnberg una priorità rimasta a lungo incontrastata, dall'altra le concede la nuova palma di aver dato vita a una forma drammatica tutta particolare, il "ludo piuttosto breve da recitarsi nella 'Stube'" ("Kürzeres Stubenspiel"); o meglio, le ridà con una mano esattamente ciò che con l'altra le ha tolto. Difatti questo particolare tipo di ludo è l'unico secondo Simon che meriti d'essere ancora chiamato "Fastnachtspiel"; ogni altro tipo di dramma preriformatorio — aggiunge — sarebbe meglio che andasse d'ora in poi sotto la dicitura di "weltliches Schauspiel" ("lavoro drammatico profano"). Tale immotivata preferenza conduce a una palese contraddizione. Simon afferma che non c'è un'origine ("Ursprung") del teatro profano (alludendo all'annosa, dibattutissima questione dell'origine del "Fastnachtspiel", e che ci sono solo diversi esordi ("diverse Anfänge") legati alle iniziative che le città prevedevano in fatto d'intrattenimenti e divertimenti¹⁴; però nel secondo dei due contributi dei quali ci stiamo occupando (tanto affini che si integrano reciprocamente), riaffermata l'inutilità dei tentativi di chiarire l'"origine" ("Ursprung") del "Fastnachtspiel", dichiara che ciò che è possibile accertare, è solo la "nascita" ("Entstehung", e qui si nasconde dietro le parole) dei "kurzen Einkehrspiele von Nürnberg, der Nürnberger Fastnachtspiele", "dei brevi ludi d'osteria di Nürnberg, dei ludi carnevaleschi di Nürnberg"¹⁵. Senonché il carattere privato di questo tipo di "Spiele" (vedi sopra, a proposito di Eger), mal si concilia con i molteplici esordi della drammaturgia profana in dipendenza dalle iniziative delle città, prima ipotizzati da Simon.

* * *

¹⁴ Simon, *Zu den Anfängen des weltlichen Schauspiels*, cit. (v. nota 10), p. 150.

¹⁵ Simon, *Weltliche Schauspiele vor dem Nürnberger Fastnachtspiel*, cit. (v. nota 10), p. 299.

Ma il punto di maggior accordo e insieme disaccordo con l'esposizione di Simon, è nelle conseguenze che egli trae da un fuggitivo sguardo gettato sul famoso *Jeu de la feuillée* di Adam de la Halle (che andò in scena "per la prima volta probabilmente nell'estate del 1277 sulla piccola piazza del mercato ad Arras", in Piccardia): di estendere cioè ad altre città dell'Europa centrale la ricerca sulle concrete occasioni da cui di volta in volta, hic et nunc, si sviluppa un teatro profano. Giusto e inevitabile, estendere la ricerca: ma perché alla sola Europa centrale? Anche qui ci dev'essere un qualche intoppo nella visione che dell'insieme ha Simon. La stessa ricerca nella storia locale di particolari condizioni e occasioni di sviluppo, ha un senso qualora venga intesa come possibilità di rapportarsi non al ristretto territorio in cui il luogo è inserito, e neanche a un gruppetto o a un gruppo di regioni aprioristicamente fissato, ma a tutta l'area di esplosione del fenomeno. Obiettivamente quest'area non coincide nel caso nostro con l'intera Europa, perché la Slavia — tranne la Dalmazia veneziana¹⁶ — non sembra abbia preso parte all'invenzione di un teatro profano: è comunque, almeno, l'intera ecumene occidentale, con la Romania e la 'Germania'.

Uno scenario indubbiamente molto vasto, che incute rispetto e paura. Ci si può sentire spaesati. Ma il labirinto ha il suo buon filo d'Arianna e molte lampade a olio appese ai crocicchi — metafora di certe comuni costanti che servono d'orientamento. Una delle costanti è la ricorrenza festiva che come minimo fa da cornice allo spettacolo drammatico, quando non ne sia l'implicita ispiratrice. Va riletto ciò che scrive Simon in uno dei due contributi, coi quali stiamo ancora dialogando: "La molla della drammaturgia laica erano i giorni di Carnevale celebrati alla fine del XVI secolo con crescente dispendio di mezzi, ma ci sarebbe anche da pensare ai maggi ("Maifeste"), alle fiere e ai festeggiamenti per i tornei"¹⁷. È da preferirsi di gran lunga che le opportunità di rappresentazione teatrale ricordate da Simon per ultime, vadano messe per prime: le notizie storiche, pur così rare e per lo più mal decifrabili, inducono infatti a ritenere che il teatro profano sia legato (per taluni studiosi, da tempo immemorabile, e durante tutto il Medioevo) a festività varie, e vi rimanga a lungo — ma lo sia sempre meno

¹⁶ Cfr. I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, a cura di S. Graciotti, e J. Křesálková, Vol. primo ("Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze filologiche e letteratura, 3/1), Milano, 1973, Cap. quarto: *Poesia e drammaturgia a Ragusa all'inizio del secolo XVI*, pp. 99 e sgg.

¹⁷ Simon, *Zu den Anfängen des weltlichen Schauspiels*, cit., p. 150.

— fino addentro al XV secolo, quando le feste di Carnevale paiono ormai essere l'occasione preferita e predominante, quasi esclusiva. Non si potrebbe perciò riferire a secoli precedenti l'asserto di Mario Apollonio: "la Commedia e quasi ogni altra forma di letteratura teatrale era spettacolo carnevalesco"¹⁸ (a meno che non si voglia dare al termine "carnevalesco" l'accezione onnicomprensiva, e quindi generica, che ha assunto con Bachtin¹⁹). Se festa e farsa sono un'antichissima combinazione, Carnevale e commedia²⁰ prendono ad andare sempre più costantemente insieme a braccetto, fino a diventare una coppia inseparabile e un'unica istituzione, solo più tardi. Ora, questa unione — consapevoli o no che ne siamo oggi — dal tempo in cui la si sancisce (nel periodo in cui le feste di Carnevale raggiunsero la preminenza, pare cioè tra il XIV e il XV secolo) e gradatamente la si attua, si trova collocata nel contesto ben definito del calendario liturgico cristiano. Un contesto, è ovvio, uguale per tutto l'Occidente; e date queste premesse di un tessuto connettivo comune, non era neanche pensabile che per il teatro comico non esistessero le grandi affinità e i consistenti punti di contatto tra le attività drammaturgiche nelle diverse lingue nazionali, che è più facile supporre per il teatro religioso. Così lasciano allibiti affermazioni categoriche come quella di Rainer Hess, che per essere fatta in una sede da cui prima della sentenza ci si aspetterebbe un minimo di analisi comparativa (se no la parola "europeo" è vuoto orpello), sembra di un'estrema gravità: "i ludi di Carnevale d'area romanza [...] non sono paragonabili con quelli tedeschi"²¹.

¹⁸ Mario Apollonio, *Storia del teatro italiano*, Vol. II: *Il teatro del Rinascimento: Commedia, Tragedia, Melodramma* ("Contributi alla Storia della 'Civiltà europea'", I, 2), Firenze 1940, p. 35.

¹⁹ Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* ("Einaudi Paperbacks", 109), Torino 1979, opera peraltro notoriamente ricca di spunti e prospettive specie per la produzione letteraria del Medioevo romanzo, cfr. Giuseppe Tavani, *Il comico e il carnevale nei fabliaux*, in *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcellona 1988, p. 521 e sgg. Si veda però anche la stroncatura di Dietz-Rüdiger Moser, *Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, in "Euphoration", 84 (1990), p. 89 e sgg.

²⁰ Non do qui a farsa e commedia connotazioni essenzialmente diverse tra loro: Alione chiama commedia una sua farsa, e l'una e l'altra denominazione è sostituita da "zeu da carlever". La diversità caso mai si instaura quando il testo comico (lo si chiami farsa o commedia non importa) da "ludus", "zeu" — in versi ed eventualmente accompagnato dalla musica ("Spiel") — diventa commedia in prosa.

²¹ Rainer Hess, *Das profane Drama der Romania*, in *Europäisches Spätmittel-*

E ancora un altro pregiudizio, o ristrettezza, da superare: il teatro comico di lingua tedesca nei suoi esiti del XV secolo, non solo viene studiato come se si trattasse di una manifestazione letteraria senza uguali né simili nel suo genere (un nome diverso, "Fastnachtspiel", per un organismo diverso), ma altresì come se non esistesse un contemporaneo teatro comico in latino umanistico (o maccheronico) di prevalente ispirazione goliardica, e perciò aperto sul mondo, un teatro che risaputamente fu recepito subito con più entusiasmo dal pubblico tedesco che nell'Italia, dove fioriva²².

Certamente parlerei già per il Quattrocento di teatromania: come non vedere un nesso tra la scoperta a Köln da parte di Nikolaus Cusanus, nel 1429, del codice con sedici commedie di Plauto (di cui dodici erano rimaste per secoli del tutto ignote), e il fervore di iniziative teatrali, in quel secolo, in Germania e in Italia? Si trova ciò che si cerca (e di lì a poco, nel 1443, Giovanni Aurispa riportò alla luce a Mainz il codice col commento di Donato alle commedie di Terenzio). Il codice ritrovato dal Cusanus era destinato alla biblioteca del cardinale Fulvio Orsini di Roma (Cusanus era allora suo segretario). Orsini custodì a lungo gelosamente il cimelio, e tuttavia pare che presto copie del codice abbiano ripreso la strada della Germania. Il ritrovamento di Plauto a Köln e di Terenzio a Mainz non è un episodio casuale, bensì un segno dei tempi.

* * *

Va nella stessa direzione il "Fastnachtspiel"? A giudicare dai risultati delle ricerche, decisamente no. In un recentissimo saggio Dietz-Rüdiger Moser annovera tra le vecchie teorie la tesi di un "Fastnachtspiel" visto come espressione dell'atteggiamento immanentistico del Rinascimento²³. Anche uno studioso come Heinz Kindermann che considerava il "Fastnachtspiel" una sopravvivenza degli antichi mimi e che pertanto sarebbe

alter, hrsg. von W. Erzgräber ("Neues Handbuch der Literaturwissenschaft", Bd. 8), Wiesbaden 1978, p. 687: cfr. Delbono, *Das deutsche Fastnachtspiel*, cit., p. 14. Stessa stortura di giudizio si riflette nel rinomato *Lexikon des Mittelalters*, che ha pubblicato un articolo sui "Fastnachtspiele" ed uno sulle "Karnevals dichtungen" d'area romanza.

²² Antonio Stäuble, *La commedia umanistica del Quattrocento*, Firenze 1968, passim.

²³ Dietz-Rüdiger Moser, *Fastnacht und Fastnachtspiel. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand volkscundlicher und literarhistorischer Fastnachtsforschung*, in *Fastnachtspiel-Commedia dell'arte*, vol. cit. (v. nota 13), pp. 129 e sgg.

stato in armonia con i preliminari ponendolo dentro l'orbita rinascimentale, parlava di "primi ludi carnevaleschi del dominio linguistico tedesco, spiccatamente medievali" (tenendoli ben distinti dalle farse teatrali dell'Europa occidentale, pur avendo queste secondo lui la loro stessa antica matrice!)²⁴.

Se il confronto fra "Fastnachtspiel" e "farsa europea" è facilmente eluso con l'asserzione categorica della loro diversità, sembrerebbe addirittura imporsi un accostamento fra "Fastnachtspiel" e canto carnascialesco, che per la loro ben percepibile assonanza terminologica (assonanza mancante alla prima coppia) si mandano un forte richiamo reciproco. Ma non ci sono analogie né di nome né di età (sono generi innegabilmente coevi) che valgano a far sorgere dubbi e, con i dubbi, a sollecitare la ricerca delle possibili consonanze; la sistemazione storiografica usuale vuole: da una parte il "Fastnachtspiel" che continua il Medioevo, dall'altra il canto carnascialesco che echeggia nella Firenze rinascimentale. Su quali presupposti poggi questa separazione, si farebbe poi fatica a saperlo: ci si troverebbe ancora e soltanto dinanzi a schemi generici. Ognuno conosce il suo campicello, delimitato da imponente recinto, e i terreni che gli stanno attorno, preferisce dimenticare che esistono, tanto è sempre la sua l'erba più verde. È una semplificazione comoda, ma sbrigativa, studiare il "Fastnachtspiel" come genere tipico della letteratura tedesca, e basta (già è un carico gravoso districarsi nella selva di quei soli testi teatrali). Lavorare contemporaneamente su opere che si presumono affini, di una seconda letteratura (senza per di più, come sempre, poter rinunciare a conoscere almeno un po' di letteratura della letteratura) richiede un'applicazione quasi doppia.

Farsa francese e "Fastnachtspiel" tedesco sono stati messi a confronto per sommi capi in un contributo abbastanza recente che potrebbe incoraggiare a più approfondite e vaste ricerche²⁵. Le connessioni tra teatro comico tedesco e teatro comico italiano mi erano parse più che probabili quando, nel 1962, per preparare una recensione alla monografia di Catholy²⁶ avevo

²⁴ Heinz Kinderman, *Theatergeschichte Europas*. I.Bd.: *Das Theater der Antike und des Mittelalters*, Salzburg 1957 (1966), p. 398.

²⁵ Cfr. Konrad Schoell, *Le origini e le intenzioni del teatro profano del XV secolo in Francia ed in Germania*, in *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Atti del VI Congresso di Studio [...] 1981, Centro di Studio sul Teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo 1982, p. 503 e sgg.

²⁶ Cfr. Delbono, recensione a E. Catholy, *Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters*, 1961 (v. sopra e nota 5), in "Studi Medievali", 3ª serie, 3(1962), pp. 202

fatto la conoscenza dei testi; e perciò proponevo a una giovane laureata della Facoltà di Lettere dell'Università di Catania — dove insegnavo —, di occuparsi comparatisticamente del tema entro i confini del triangolo Francia-Germania-Italia. A distanza di trent'anni il caso ha voluto che affrontassi io stesso con più calma il problema, e quanto siano estesi quei confini mi si è rivelato allora nella sua spaventosità.

In compenso non meno impressionante è la serie dei punti di contatto che emergono, in temi, motivi, disposizione strutturale, e perfino nella metrica. Ci sono almeno due ragioni che aiutano a capire donde vengano tante risposdenze. L'una riguarda un periodo anteriore, contrassegnato dall'oralità, quando i giullari vagavano di paese in paese facendosi capire prevalentemente col linguaggio mimico; l'altra ragione è che in un periodo successivo lo spettacolo drammatico diviene una componente stabile della festa e raggiunge un pubblico meno occasionale e più vasto: è il periodo in cui circolano i testi, si diffondono le notizie degli spettacoli con la notevole circolazione delle persone, pellegrini e mercanti soprattutto. (Ma per il Quattrocento come non ricordare la quantità di studenti tedeschi iscritti nelle Università dell'Italia settentrionale?). Nei suoi *Diarii* Marin Sanuto il Giovane racconta alla data del 12 febbraio 1517 di una rappresentazione data a Venezia "per todeschi mercadanti [...] per alegreza di l'acordo fato con la Cesarea Maestà"²⁷. E quante volte non sarà capitata in passato una cosa simile con gli intensi rapporti che esistevano tra Venezia e, per es., proprio Nürnberg? C'è una stretta vicinanza tra il teatro comico d'area veneta e il "Fastnachtspiel" di Nürnberg e, ancor più, quello tirolese. Basta leggere in parallelo con i "Fastnachtspiele" le commedie di Ruzante, specie le prime, la *Pastoral* e la *Betia*²⁸.

* * *

Affinità, ma anche differenze. A Nürnberg gli spettacoli di Carnevale sono nelle mani del ceto artigianale e dei giovani apprendisti: tra Sterzing (Vipiteno) e Bolzano, al più tardi a partire dal 1510 si dedica a tempo libero

e sgg.; v. anche Delbono, *Folclore e storia del teatro nell'opera d'uno studioso viennese*, in "Siculorum Gymnasium", N.S., 18(1965), pp. 174-175.

²⁷ Cfr. Delbono, *Das deutsche Fastnachtspiel*, cit. (nota 13), p. 19.

²⁸ Cfr. Delbono, p. 26 e sgg.; Delbono, *Über einen möglichen 'Hauch' von Renaissance in den Fastnachtspielen und das Tiroler Rumpolt-Spiel*, in "Germanica Wratislaviensia, 99 (1993), pp. 35 e sgg.

ma appassionatamente al teatro sia religioso sia secolare Vigil Raber artigiano (pittore e restauratore), curando le messinscena, facendo l'attore lui stesso e il regista, trascrivendo testi già in uso, adattandoli, elaborandoli. A Padova incontriamo invece un gruppo di "juvenes nobiles", tra cui Ruzante, che scrive e fa teatro. Anche nell'Occidente d'Italia, ad Asti, d'una generazione più vecchio che Ruzante, scrive e fa teatro Alione, d'origine nobiliare quanto altri mai. Col pensiero si torna ai patrizi di Lübeck, nel nord tedesco, che si facevano carico ogni anno di portare in scena un nuovo spettacolo. Erano lavori teatrali — si diceva — improntati a serietà, senza argomenti scabrosi, senza battute sconce. Catholy, e con lui poi quasi tutta la critica postsessantottesca, hanno spiegato il fenomeno della predilezione per termini, o metafore, della sfera anale e sessuale, nel "Fastnachtspiel" di Nürnberg (e di Sterzing), mediante considerazioni di tipo sociologico e antropologico: sboccati sono i testi teatrali di Nürnberg perché vengono da giovani apprendisti e si rivolgono a un pubblico di loro pari, che tutti — essendo pochi i posti di maestro — si sposavano molto tardi. L'oscenità di linguaggio sarebbe il sintomo di un'astinenza frustrante, e insieme un modo di tenere e mostrare desto il proprio interesse per l'altro sesso²⁹. I ricchi patrizi di Lübeck erano di castigato eloquio perché non si dibattevano in queste difficoltà. Ma allora come spiegare i continui doppi sensi e le allusioni e frasi salaci fino alla volgarità, in Alione e in Ruzante? Spiegazione antropologica per spiegazione antropologica, si sarebbe momentaneamente tentati di tirare una linea divisoria tra un estremo nord riservato e controllato, e un sud che ingloba anche la "Germania romana", più incline all'intemperanza.

Sono supposizioni che cadono con la facilità con cui vengono in mente. Basterebbe un piccolo accertamento che non mi risulta sia stato fatto finora. Vediamo di che cosa si tratta. Giustamente si sono messi i testi teatrali di Lübeck (forti erano i suoi legami con i Paesi Bassi) in relazione col teatro medionederlandese che li precedette, nel tempo. I ludi carnevaleschi — seri — di Lübeck dovrebbero avere avuto, cioè, il loro modello ispiratore negli "abele spelen" ("ludi acconci") medionederlandesi, ai quali si sa che veniva fatta seguire una "sotternie" ("comica burlesca") o una "kluchte" ("farsa"), quale posludio. Era una conclusione di spettacolo giocosa, allegra, ma sempre nei limiti della decenza, o il "ludo acconcio" cedeva qui il posto al "ludo sconcio"?³⁰. Probabilmente si andava oltre

²⁹ Cfr. Catholy, *Fastnacht-Spiel*, cit. (v. sopra e nota 6), p. 42.

³⁰ Non dà risposta al quesito Hansjürgen Linke, *Das volkssprachlige Drama*

la decenza per colpa degli ingredienti scatologici, mentre restavano fuori il più possibile allusioni e metafore della sfera sessuale. E se è così, si sarebbe approfittato solo in parte della libertà carnevalesca, che altrove — nell'est slavo — o non si conosce affatto o non produce testi teatrali, e invece domina nel sud, anzi vi è molto spinta. Ci si chiede fino a che punto — qui — poteva arrivare; ripetutamente ci si è chiesti quale fosse la sua funzione.

Al riguardo, una delle tesi più anticonformiste sul "Fastnachtspiel" sotto l'aspetto della sua oscenità testuale è quella sostenuta con dovizia d'argomenti, perseveranza e coerenza da Dietz-Rüdiger Moser che vi scorre non una soggezione degli autori al perverso gusto del lubrico e del volgare, bensì l'intento di mettere sotto gli occhi di tutti i peccati della carne, accidia, gola e lussuria, quali esempi perniciosi dati alla vigilia di Quaresima, un proposito — in una parola — catechetico³¹. Questo modo d'intendere è analogo alla spiegazione che un altro illustre studioso di teatro medievale, Hansjürgen Linke, dà della famosa scena dell'unguentario inserita negli "Osterspiele" ("Ludi, o Misteri pasquali"), che in alcuni di essi³² è il luogo dove si fa largo — fatto sconcertante per il lettore moderno — la comicità grossolana del tubo digerente e degli appetiti sessuali: la scena secondo Linke è non "il prodotto di un'apertura alla vita e di una gioia terrena robustamente sensuale, bensì effusione del disprezzo per il mondo"³³, forte dissonanza tra il sacro e il profano che sullo sfondo della sublime morte di Cristo in croce per la redenzione dell'uomo, nell'uomo stesso succube della soddisfazione sessuale e dell'ingordigia, per contrapposto doveva ingenerare resipiscenza.

und Theater im deutschen und niederländischen Sprachbereich. Das mittelniederländische Drama und Theater, in Europäisches Spätmittelalter, cit. (nota 21), pp. 760-761; v. anche Linke, Viertes Kapitel. Drama und Theater, in Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1370. Zweiter Teil: Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hrsg. von I. Glier ("Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart" — De Boor, Newald —, Dritter Bd. /Zweiter T.), München 1987, p. 227.

³¹ Cfr. Moser, *Fastnacht und Fastnachtspiel*, cit. (nota 2); Moser, *Fastnacht-Fasching-Karneval. Das Fest der verkehrten Welt*, Graz-Köln-Wien 1986; Moser, *Fastnacht und Fastnachtspiel*, cit. (nota 23).

³² Per es., l'"Osterspiel" detto di "Erlau III", di cui esiste una traduzione italiana, in *Teatro religioso del Medioevo fuori d'Italia. Raccolta di testi dal secolo VII al secolo XV*, a cura di G. Contini, Milano 1949, pp. 428 e sgg.; alle pp. 480 e sgg., v. la traduzione della scena dell'Unguentario, frammento di un "Mistero pasquale" ceco, utile per il confronto.

³³ Linke, *Drama und Theater*, cit. (nota 30), p. 175.

Questa tesi, riferita agli "Osterspiele" mi sembra fondata ed accettabile (ma i cattolici non ne saranno tutti convinti³⁴). Pensare che anche nei "Fastnachtspiele" venga messo in scena per spingere lo spettatore, come vuole Dietz-Rüdiger Moser, alla "metanoia", un tipo d'uomo che si voltola nel sesso e negli escrementi, è invece una proposta che lascia molto perplessi. Senza addentrarmi in una discussione che ci porterebbe troppo lontano, vorrei osservare che la miglior prova che i "Fastnachtspiele", quelli, per intendersi, della sbrigliatezza e delle oscenità non perseguano un fine di correzione morale, viene offerta dalla presenza, in concorrenza, di "Fastnachtspiele" seri, moraleggianti o — senz'altro — religiosi: se le cose stessero come giudica Moser, che bisogno ce ne sarebbe stato?

Anche Linke sembra incline a ricercare uno scopo didascalico almeno in una parte dei "Fastnachtspiele", non però in quelli di contenuto osceno. Premessa la solita divisione in testi teatrali allegri e testi teatrali seri ("heitere Stücke", "ernste Stücke"), egli sostiene infatti che il secondo gruppo, pur essendo inferiore di numero, ha per peso un'importanza pari a quella del primo (e pertanto il concetto corrente di "Fastnachtspiel", formatosi sul solo gruppo dei testi "allegri", sarebbe del tutto inadeguato)³⁵. Sono costretto ancora una volta a dire che la penso in modo diverso; ma è lo stesso Linke a darmene lo spunto quando inavvertitamente scivola a chiamare "merce di contrabbando" ("Schmuggelware") nei festeggiamenti di Carnevale i testi del secondo gruppo³⁶. A questo punto mi sembra lecito affermare anzitutto che è proprio l'esistenza di "Kontrafakturen" a garantire la preesistenza di un genere "Fastnachtspiel" in sintonia con la festa di cui è parte integrante, e poi che è ora veramente di porre il problema molto delicato appunto delle "contraffazioni"³⁷.

* * *

³⁴ Cfr. Maria Caterina Jacobelli, *Il "risus paschalis" e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia 1990.

³⁵ Linke, *Das volkssprachliche Drama und Theater im deutschen und niederländischen Sprachbereich*, cit. (nota 30), p. 756.

³⁶ Linke, *ivi*, p. 758.

³⁷ Catholy, *Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters*, cit. (v. sopra e nota 5), pp. 290-291, nota 2, definisce "Kontrafaktur" soltanto la *Parabell vam verlorn Szohn* di B. Waldis.

Linke e, sulle sue tracce, Eckehard Simon³⁸, riservando grande attenzione ai "Fastnachtspiele" d'argomento serio o sacro, implicitamente sottraggono importanza agli altri e alla questione della loro oscenità, la quale pertanto resta in primo piano in attesa di risposta più convincente; anzi, come ci sono in genere più cause di un fenomeno, così le risposte potrebbero essere più d'una. Non saranno inutili nel frattempo alcune considerazioni su un aspetto a cui si bada troppo poco, quello del Carnevale in quanto stagione canonica dei matrimoni.

Ci sono indizi sufficienti per ritenere che la Chiesa di Roma, nella straordinaria saggezza di cui ha dato tante prove (e perciò glorificata da Novalis), abbia concesso spazio al Carnevale nel calendario liturgico, appositamente riservando a siffatto ben delimitato periodo dell'anno che — a cominciare dal meridione — coincide col risveglio in natura delle linfe vitali, il compito di raccogliere in sé con le unioni regolari le forme d'esuberanza legate all'istinto di conservazione e di riproduzione dell'uomo, perché vi trovassero il necessario sfogo. Era un disciplinare le feste popolari d'inizio d'anno e di ciclo, che si protraevano fino a maggio, dispersive. Si può supporre che quando tra nozze e Carnevale nei secoli del Basso Medioevo s'è instaurata una forte connessione, Carnevale e Commedia comincino a diventare una coppia inseparabile. La contiguità tra nozze e Carnevale permette allora alla Commedia di svolgere la sua funzione in loro favore, anche nel senso che una stessa commedia poteva essere concepita tanto per la rappresentazione a una festa nuziale quanto per i festeggiamenti di Carnevale. A questo riguardo non mancano testimonianze italiane, ma nessuna parla con così netta evidenza come il titolo di un "Fastnachtspiel" raccolto nel cosiddetto "Debs-Kodex" (di inizio secolo XV; oggi nell'Archivio di Sterzing): *Ludus solatiosus exercendus tempore nuptiarum vel carnis brevi in habitibus, ubi placuerit*³⁹. Se dunque la commediola (che peraltro mostra molte affinità con i "mariazi" pavani⁴⁰) era appropriata anzitutto a una sfera di matrimonio, si capisce bene come dire

³⁸ Simon dà per scontata nel novero dei "Fastnachtspiele" la presenza di ludi seri ("ernste Spiele") e perfino di ludi sacri ("geistliche Spiele"), ma con ciò egli viene a porsi in violenta contraddizione con la sua stessa proposta di chiamare col nome generico di "weltliche Spiele", "ludi profani", tutti gli "Spiele" eccezion fatta per gli "Stubenspiele" di Nürnberg, gli unici da chiamare ancora col nome di "Fastnachtspiele".

³⁹ Cfr. Delbono, *Das deutsche Fastnachtspiel*, cit. (nota 13), p. 28.

⁴⁰ Delbono, *ivi*, pp. 22-23.

commedia in larga misura fosse dire oscenità: l'oscenità delle metafore e dei riferimenti sessuali, che dava alla festa una straordinaria carica di euforia, ma che — un po' come vale per l'epitalamio nel mondo antico — aveva specialmente la funzione di aiutare la sposa a vincere pudicizia, ritrosia, frigidità, e di dare allo sposo fiducia in se stesso e slancio.

È presumibile che la Chiesa, entro certi limiti e nei limiti cronologici del calendario, avesse un occhio di comprensione e di tolleranza; ma è pure abbastanza ovvio che ci fosse, dentro e fuori della Chiesa, chi scorgeva in ogni rapporto intimo la trista ombra del peccato originale, una inclinazione da combattere e vincere in nome di un ideale austero e ascetico, un vano affanno e financo un accesso di follia. Possiamo cogliere nei testi stessi le due concezioni del Carnevale in contrasto: da una parte si vede il Carnevale come una stagione di grazie celesti, in cui le ragazze trovano marito e le creature umane celebrano la loro unione e i loro amori nello spirito dell'evangelico "crescete e moltiplicatevi" ("In diser heylygn vaschang zeit", "In questo tempo del santo Carnevale"; "der selig vaschang tag", "il beatificante giorno di Carnevale"⁴¹); dall'altra lo si vede come strumento di peccato e dissolutezza ("Wider dy fasnacht den schedlichn man"⁴², "Contro il Carnevale, quel tipo nocivo"). Quest'ultimo è anche il punto di vista espresso dall'anonima *Canzone d'un Fiorentino al Carnevale*, in cui il Carnevale bandito dalla Firenze di Girolamo Savonarola, è costretto a rifugiarsi a Roma⁴³.

Perché proprio a Roma? A Roma già intorno al 1425, un papa dalla vita irrepreensibile come Martino V aveva preso iniziative idonee a dare sviluppo al Carnevale, aprendo una tradizione ludicamete orientata che attraverso Paolo II, Sisto V e Alessandro VI, giunge a Leone X e all'altro papa mediceo Clemente VII, dei quali è ben noto l'entusiasmo per le feste di Carnevale. È una linea umanistico-rinascimentale che abbraccia cent'anni, i cent'anni — guarda caso — più importanti per lo sboccio della commedia in Italia e in Europa. Il 'sacco' del 1527 e la Riforma diedero uno scossone alla vita teatrale romana, e la Controriforma non poteva non influire negativamente su tutto il teatro italiano, come in Germania il nuovo rigorismo morale non poteva non essere avverso a "Fastnacht" e a "Fastnachtspiel", alla festa e alla sua testualità comica.

⁴¹ *Sterzinger Spiele*, hrsg. von W.M. Bauer ("Wiener Neudrucke", 6) Wien 1982, p. 134, v. 21; p. 359, v. 57.

⁴² Ivi, p. 381, v. 128.

⁴³ Cfr. J.C. Mühlethaler, *Karnevals-dichtungen*, in *Lexikon des Mittelalters*, Fünfter Bd./Fünfte Lfg., München und Zürich 1990, col. 1002.

Ritorniamo perciò all'epoca preriformatoria; e torniamo a Eckehard Simon, dei cui due articoli⁴⁴ abbiamo fatto l'esposizione e il commento: il pensiero dominante che li percorre è di mettere bene in evidenza come in tutti i centri teatrali tedeschi emersi dalle sparute testimonianze gli spettacoli avvenissero all'aperto, ad eccezione di Nürnberg (e di Sterzing, più tardi, sul modello di Nürnberg), dove la rappresentazione dei lavori drammatici di Carnevale aveva luogo in un locale. Questa caratteristica inconfondibile (unita ad alcuni elementi formali che sarebbero suoi propri) consentirebbe secondo Simon allo "Stubenspiel" (o "Einkehrspiel" che dir si voglia) di Nürnberg la conservazione del nome di "Fastnachtspiel". Teatro all'aperto, sulla pubblica piazza, e teatro dentro le quattro mura sono veramente due modi diversi, ma non certo solo perché fuori, sotto la cappa del cielo, si respirava aria frizzante, e invece dentro, nel teatro chiuso, c'era aria viziata (e perfino l'odore di stalla a cui Alione non risparmiava le sue glosse); sono due modi diversi di dare spettacolo non però per le esteriorità formali che attraggono l'attenzione di Simon, che non pare curarsi affatto della differenza sostanziale. La vera differenza penso consistesse in questo, che lo spettacolo in luogo chiuso poteva permettersi la libertà di linguaggio che fuori, alla luce del giorno, non sarebbe stata permessa. Il che vale per le rappresentazioni "improvvisate" per il pubblico degli avventori nella saletta d'un'osteria o nella sala comunale a cui si accedeva pagando un piccolo contributo, quanto per il divertimento scenico sul tipo del "mariazo", offerto dagli sposi alla compagnia di parenti e amici invitati alle nozze. Dopo queste riflessioni, c'è da chiedersi en passant se la "moralità" degli spettacoli di Lübeck non sia dovuta unicamente al genere di destinazione — teatro all'aperto — degli spettacoli stessi, e se a Lübeck non ci siano stati altri spettacoli, organizzati appunto in maniera appartata, e altrettanto "osceni" come a Nürnberg.

* * *

Riprendendo il filo: chi andava a spettacoli in certo qual modo protetti da una cortina di riservatezza, sapeva fin dal principio che non sarebbero stati discorsi da monachelle, e avrebbe pertanto dovuto essere assenziente e consenziente anche di fronte alle più spregiudicate scabrosità. Anzi, una buona parte della critica tedesca recente⁴⁵ reputa che autori attori e spet-

⁴⁴ V. Nota 10.

⁴⁵ Cfr. Johannes Merkel, *Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fast-*

tatori avessero gli stessi problemi esistenziali e gli stessi gusti, e si diletta-
no coralmemente d'ogni parola invereconda, d'ogni spudorato doppio senso,
delle allusioni basse, delle battute salaci. In effetti, questa pretesa totale
complicità del pubblico poteva incrinarsi facilmente: bastava la presenza di
qualcuno più propenso ai costumi virtuosi. E per prevenire o mitigare i
rimproveri, l'attore che s'accommia a nome di tutti, non manca di rivolge-
re le scuse al padrone di casa — oste o ospite che fosse —, per certe loro
intemperanze di linguaggio. Le scuse sono sovente in forma di trovate rab-
bonitrici, ma può anche capitare che aggiungano lascivia a lascivia, chiu-
dendo che un Carnevale senza allegria è come una donna “one tuttn” o
come, ecc.⁴⁶. Non si dica che ciò rientra in una ripetitività stereotipa insi-
gnificante: anche l'invito iniziale, quasi immancabile, a fare silenzio, è mo-
tivo ricorrente nei testi drammatici sacri e profani, tedeschi e italiani, e
nondimeno ha un nesso reale con gli spettatori, esprime ogni volta l'identi-
ca condizione senza la quale sarebbe impossibile cominciare la recita.

Anche in Alione l'autore-attore presenta le scuse per occasionali gros-
solanità o audacie espressive: egli le rivolge ai sindacatori, che costituivano
un organo di controllo (i sindacatori, ad Asti, “erano normalmente quat-
tro, ma altri ne potevano essere nominati di volta in volta”⁴⁷), e così con-
clude uno dei lavori teatrali “priant [...] / ai sindacau d'el nostre farse, /
s'ò i fus queich parolette grasse, / ch'i ne perdônô e prendô an grà”⁴⁸,
“pregando [...] / i sindacatori delle nostre farse che, se ci fossero alcune
parolette grasse, ci perdonino e vogliano bene”. Anche nel prologo genera-
le, *Prologo de l'auctore*, c'è un riferimento al comitato di vigilanza, che
qui però sembrerebbe avere l'incarico non solo di sorvegliare sulla moralità
delle farse, ma anche di giudicarne la riuscita letteraria complessiva, ricor-
dandoci così le figure dei “Merker” — quattro pure — nell'organizzazione
del “Meistersang” tedesco:

nachtspiel (“Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 1), Freiburg i. Br. 1971,
passim; Werner M. Bauer, *Das Theater, in Sozialgeschichte der deutschen Litera-
tur*, hrsg. von H. Glaser, Frankfurt 1991, p. 113.

⁴⁶ Cfr. *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, hrsg. von A. von
Keller (“Bibliothek des Litterarischen Vereins”, Bd. 28), Struttgart 1844, Nr. 26,
p. 78, v. 20 e sgg.

⁴⁷ Cfr. Enzo Bottaso, *Glossario*, s.v. “sindacator”, in Giovan Giorgio Alione,
L'opera piacevole, a cura di E.B. (“Collezione di opere inedite o rare”, N.S.),
p. 357.

⁴⁸ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 149, v. 618 e sgg.

Licôr de balsem non dà sax
 ni rava sang: per çò l'auctôr
 ne vôrrea za c'autrui pensas
 che chiel fus pôeta ni dôctôr,
 priant a i meistr sindacatôr
 non ander guardant trop per subtil,
 vist ch'ô ne sporz a gli auditôr
 che côi chi nes d'la sôla barril ⁴⁹

“Sasso non dà liquor di balsamo,
 né rapa sangue; perciò l'autore
 non vorrebbe affatto altri pensasse
 ch'egli sia poeta o dottore;
 pregando i maestri sindacatori
 di non andar guardando troppo per il sottile,
 visto che non porge agli uditori
 se non ciò che esce dal suo barile”).

Da uno di quegli interventi che anche in Alione avvicinano e talvolta confondono la finzione dello spettacolo con la realtà degli spettatori, veniamo a sapere che “qui an festa sôn paregl / di principagl do nostr con-segl” ⁵⁰ (“qui alla festa ci sono parecchi dei principali membri del nostro Consiglio”): il particolare, oltre a dirla lunga sulla composizione del pubblico, apre qualche spiraglio sul luogo dello spettacolo, la “sala” che Alione talvolta nomina (“qui an sala”, “qui in sala”): potrebbe trattarsi della sala del Consiglio (a Sterzing, press’a poco in quegli anni, nella sala del Consiglio avevano luogo almeno in parte le recite dei “Fastnachtspiele”). Era una sala, comunque, spaziosa se il presentatore una volta dice: “chi vol oir, s'accosta”, “chi vuol sentire, si avvicini” ⁵¹, parole che richiamano l'invito del “Precursor oder Herolt” echeggiante nella sala di Sterzing: “nun merckht all auf, kumt her pey!” ⁵², “ora state tutti attenti, avvicinatevi!”. E ancora un momento, a proposito della sede dello spettacolo: Alione accenna a recite di altri lavori drammatici (d'ispirazione plautina o terenziana) che in tempo di Carnevale avevano luogo sulla piazza del mercato, ben più pretenziosi della commedia che sta presentando nell'*Introito*, riguardo alla quale egli dice:

⁴⁹ Ivi, p. 4, v. 33 e sgg.

⁵⁰ Ivi, p. 130, vv. 56-57.

⁵¹ Ivi, p. 5, v. 4 e v. 7.

⁵² *Sterzinger Spiele*, ed. cit. (nota 41), p. 88, v. 10.

Ca ne podes mia sté a langual
 de colla chi fo pr'excellentia,
 zuà là an fera, habi paçientia,
 che noi ne sema andà pescher
 Plaut ni Terrençi per çercher
 de comparir qui al paragon
 de coi chi san parler jargon
 o romagnol, ch'an astesan
 e a correction de coi chi san
 sarà o tracta nostr qui present
 d'l'hom, e d'i soi çinq santiment [...] ⁵³.

("Questa non può mica stare alla pari
 con quella che fu in maniera eccellente
 rappresentata là in fiera-abbiate pazienza! —,
 ché noi non siamo andati a pescare
 né Plauto né Terenzio per cercare
 di reggere qui il paragone
 con color che san parlar francese
 o italiano; ma in astigiano
 ed a elevazione di quelli che sanno
 sarà il trattato nostro, qui presente,
 dell'uomo e dei suoi cinque sensori [...]).

È possibile, ma non sicuro, che "là an fera", "là, sulla piazza del mercato", ci fosse quel "tribunal" che altrove Alione ricorda come luogo d'importanti recite carnevalesche ("Commedie e istorie de substantia / l'altr her se fison an tribunal" ⁵⁴), "Commedie e rappresentazioni sostanziose / l'altrier si fecero nelle tribune"). Quel "tribunal" poteva essere anche in luogo diverso, e non indica necessariamente un "luogo di spettacolo all'aperto" ⁵⁵, perché le tribune venivano erette anche in saloni: in Vaticano, ad es., per la rappresentazione de *I supposti* di Ludovico Ariosto — Carnevale del 1519 — furono approntate nella "sala dell'Innocenzio".

* * *

⁵³ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 5, v. 9 e sgg. Il testo offerto al v. 9 ("S'a ne ne pòdes") mi sembra scorretto; vi ho apportato pertanto una leggera modificazione.

⁵⁴ Ivi, p. 188, vv. 15 16.

⁵⁵ Cfr. Bottasso, *Glossario*, cit. (nota 47), s.v. "tribunal", p. 370.

Per riprendere ora il filo del discorso: in Alione le scuse sono anche presentate al pubblico anonimo, come nei "Fastnachtspiele" tedeschi; ci si congeda "priant tuta la compagni / de prende an grà nostra follia"⁵⁶, "pregando tutta la compagnia/ di prendere con benevolenza tutta la nostra follia", sullo stesso modello di "Hab wir unzucht bei euch getan, / Das sult ir uns haben vergut"⁵⁷, "Se abbiamo fatto grossolanità in vostra presenza, / dovete perdonarci".

Il pubblico femminile alle farse di Alione non doveva essere una minoranza, a giudicare dai costanti sguardi che gli rivolge, una volta apostrofandolo così: "Done giantil, e voi borgheise [...]"⁵⁸ (era un pubblico dunque, di cui facevano parte anche nobildonne⁵⁹). E Alione sapeva per esperienza che le spettatrici erano la componente più irritabile e reattiva. Perciò, nella chiusa della *Comedia de l'homo e dei soi cinque sentimenti* (Commedia tendente alla "moralità", "cômedia a fantasia môral", v. 2) che precede la raccolta delle farse vere e proprie, egli mette le mani avanti e si autodifende non con le blandizie, bensì con piglio deciso e un rude realismo che va ben oltre la franchezza ironica adoperata da Ruzante, nell'*Epilogo* della *Betta*, nei confronti di "qualche femina che dicesse [...]"⁶⁰:

E se quaich done scribôrôse
 diran chô gl'è parole oçîose,
 e ch'i nostr zeu da carlever,
 sôn tavota ông e da laver,
 salf la sôa grâcia, che daveire
 qui ne trôvran bur ni candeire
 ni cossa da peçer gli Avent,
 e perçò tasô, che non havent
 mal d'altr, el pô ben manger d'l'agl,
 c'ancôr a lôr ven el cu a tagl:
 ne sciair ch'i vadô remognant⁶¹.

⁵⁶ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 230, vv. 419-420.

⁵⁷ *Fastnachtsspiele*, ed. cit. (nota 46), vol. cit., Nr. 3, p. 46.

⁵⁸ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 315, v. 88.

⁵⁹ A proposito di Alione è invece quasi normale parlare di "farse composte per il popolo davanti a cui venivano recitate durante il carnevale" (G. Petronio, in *Dizionario enciclopedico della letteratura italiana*, 1966).

⁶⁰ Cfr. Ruzante, *Teatro*. Prima ed. completa. Testo, traduzione a fronte e note a c. di L. Zorzi, Torino 1967, p. 509.

⁶¹ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 35, v. 902 e sgg.

(“E se donne scrupolose
diranno che ci son parole oziose
e che i nostri ludi da Carnevale
sono talvolta unti e da lavare,
mantengano la loro benevolenza, ch  davvero
qui non troveranno burro n  candele,
n  cosa da rompere i digiuni d'Avvento;
e perci  tacciano che non avendo
mal d'altro, posson ben mangiar aglio,
che anche a loro il culo verr  a taglio:
non bisogna che vadano mugugnando”).

La consonanza tra testi comici recitati e spettatori, che alcuni critici tedeschi ritengono piena e perfetta, trova clamorosa smentita — per Venezia — in una pagina dei *Diarii* di Marin Sanuto relativa alla rappresentazione d'una commedia di Ruzante nel Carnevale del 1525 (era con grande probabilit  una stesura molto piccante della *Betia*, che non ci   giunta): fu un coro di proteste, ma con pi  sdegno reagirono le donne, sposate e nubili, del patriziato cittadino:

Ruzante e Menato padoani feno una comedia vilanesca et tutta lasciva et parole molto sporche; adeo da tutti fo biasemata et se li dava stridor. Quasi erano da donne 60 con capa sul soler et scufie le zovene, che se agrizavano a quello era ditto per so nome. Tutta la conclusionione era de ficarie et far beco i so mariti ⁶².

Che dunque parte del pubblico e anzi, in qualche caso, la totalit  dei presenti mostrasse disappunto o sdegno, sembra ormai sufficientemente dimostrato. A monte di tutto ci  sta ancora il quesito di quanto potessero essere sincere le eventuali scuse dell'autore-attore, a cui non   facile rispondere perch    anche il quesito circa la funzione dell'elemento osceno nel teatro tardomedievale-rinascimentale. Il commediografo astigiano pare sia preoccupato di minimizzare, di salvar apparenze, e protesta la presentabilit  dei suoi lavori drammatici (“nostra farsa onesta”, “commedia onesta e bella”, “qui si dir  una farsa onesta”). Segno di questa preoccupazione   altres  il fatto che, in capo alla raccolta della farse, compaia un lavoro che ha l'aspetto d'una “moralit ” (ma seguitando la lettura ci s'accorge presto che   poi sempre il “basso” a venir presentato-bachtinianamente — in ca-

⁶² Cit. da Ludovico Zorzi, *Note alla “Betia”*, in Ruzante, ed. cit. (nota 60), p. 1312.

po alla raccolta: è il sedere che reclama e ottiene per sé il diritto di entrare nel novero delle prerogative sensoriali o locomotorie dell'uomo ("santiment"); e il motivo della scelta del tema è che "el fondament è natural", giustificazione che il commediografo tira in ballo anche con la formula "la materia è natural", quasi identica al concetto della "snaturalità" di Ruzante). Con argomenti "presi dal vero" ("Segnôr e dône, ô di savei / ch'ista è una farsa da davei"⁶³, "Signori e signore, dovete saperlo: questa è una farsa dal vero") e nel solco della tradizionale allegria della sua città, Alione si prefigge di far ridere, ma senza secondi fini (solo in modo che ciascuno abbia ciò che ciascuno si attende), senza curarsi d'altro. Sembrerebbe una posizione tra l'opportunismo e il cinismo; così recita l'incipit del *Prologo de l'autore*:

A çò ch'a ognun sia cònsònant
 ch'Ast è una terra da sòlaz,
 ben ch'el parlar sia dissònant
 al bòn vulgar e mal capaz
 da regular tra i scatapaz,
 direma pur qui in astesan
 queic farse a desporter i paz
 e a còrrectiòn de còi chi san⁶⁴.

("Acciocché ognuno concordi
 che Asti è una terra da sollazzo,
 benché il parlar sia discordante
 dal buon volgare e malcapace
 di piegarsi a regole tra gli scartafacci,
 diremo qui, tuttavia, in astigiano
 alcune farse per divertire i pazzi
 ed a elevazione di quei che sanno").

Per chi è dominato dalle follie del mondo specchiarsi nelle farse ha solo un effetto narcisistico e forse la conseguenza d'un peggioramento; chi invece è savio, dalle farse riceverà un'ulteriore spinta alla sua ascesa spirituale. Il messaggio è di difficile interpretazione (a parte la preminenza, su tutto e per tutti, del sollazzo, del "deus Risus"); per decifrarlo meglio bisognerebbe prima stabilire se Alione si metteva tra i "paz" o tra "còi chi san".

⁶³ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 289, vv. 46-47.

⁶⁴ Ivi, p. 3, v. 1 e sgg.

Eckehard Catholy nella sua monografia⁶⁵ ha insistito, per più d'un verso a ragione, sulla mancanza d'una linea di confine tra la sfera degli spettatori e la sfera dello spettacolo scenico, quale caratteristica peculiare del "Fastnachtspiel" di Nürnberg. Ci sono molte analogie con questo modo di far teatro nelle farse del commediografo astigiano. In lui ci sono anche veri momenti di teatro, quando ad es. i personaggi di un determinato testo drammatico si mettono a riflettere sul caso di cui discutono. Uno dice: "El par un zeu da carlevar, / ma ad ogni mod ô ne gl'è grassa", "sembra un ludo di Carnevale, / ma ad ogni modo non c'è sugna". E l'interlocutore non fa che confermare: "Cossa da zugar una farsa / s'el se saves in becaria"⁶⁶, "Cosa sa farci sopra una farsa, se lo si sapesse in beccheria". Perché proprio in beccheria? Forse perché i macellai godevano — come quelli di Nürnberg — di un particolare privilegio che consentiva loro una partecipazione attiva alle feste di Carnevale?

"Fastnachtspiele" e testi comici italiani coevi si possono gustare e giudicare — e così si fa di norma — gli uni indipendentemente dagli altri. Direi però che una loro lettura storica abbia molto da guadagnare se chi studia i "Fastnachtspiele" prenda come punto di riferimento, assieme alla situazione culturale che li esprime, anche i testi italiani, e viceversa chi studia questi ultimi. Il primo vantaggio indiscusso è di natura metodologica: si evita di assolutizzare fatti letterari, che vanno invece ricondotti a un intreccio di tante proposte autonome, ma anche di connessioni e di scambi in cui sono sorti. Parole della teoria, parole delle prove evidenti: una di queste parole è "zeu da carlever" in Alione, l'autore piemontese tra il Quattro e il Cinquecento, legato anche da debiti di arte drammatica strettamente alla Francia. Una parola che, prendendo posto accanto al termine tedesco, suggerisce subito l'idea che "Fastnachtspiel" non doveva essere così unico nel suo genere, così isolato, e che c'è una storia ancora da scoprire. Non è impensabile che "vasnachtspiel" (anche tra l'Italia occidentale e il Tirolo esistevano rapporti) si fosse propagato fino a diventare il modello di "zeu da carlever"; molto più probabile è tuttavia che il modello vada ricercato in Francia. Nella prima e nella seconda ipotesi, sempre di collegamenti e di scambi si tratta, contro la visione statica della critica.

A parte le grandi parole chiave, uguali o simili, ciò che colpisce è l'identità dei mezzi adoperati per suscitare le risa (di un pubblico certamente

⁶⁵ V. sopra e nota 5.

⁶⁶ Alione, ed. cit. (nota 47), p. 115, V. 427 e sgg.

molto composito) (e sulle spalle della figura del contadino, che in Alione è già sostituita da quella del piccolo artigiano, laborioso e avido di guadagno come un borghese, e che guarda con sfida (la sfida del denaro) al nobiluomo). Il marito (non senza una buona ragione) sospettoso e geloso non vorrebbe nemmeno che la moglie s'allontanasse per andare al luogo di decenza. Le grida: "Biatrix, che fa-tu lì derrer?". E lei, seccata, di rimando: "È pis, s't'el voi savei". La stessa situazione ridicola, in un "Fastnachtspiel" di Nürnberg: "Get si scheißen, so schreist du: Bleib do, bleib do / und fürchts, ein ander seh sie freundlich an".

Ma le prove più evidenti che siamo sul terreno di una stessa civiltà letteraria, mi paiono quelle che fornisce l'esame formale dei testi drammatici (siano francesi, tedeschi o italiani): le battute dialogiche sono legate spessissimo tra loro in modo che l'ultimo verso di una, rima col primo della seguente ("Stichreim", incatenamento, o alla provenzale, un "capocoda"). E la metrica? Si legge che Alione scriva le farse in ottonari, in novenari. Io credo che il verso di Alione poggi su quattro battute (come il "Knittelvers" tedesco) che gli permettono di avere un numero abbastanza libero di sillabe. Tutte cose che si potranno e si dovranno studiare con calma, ma già fin d'ora è ben lecito asserire che esistette una koiné letterario-teatrale europea prima dell'avvento della Commedia dell'arte.

FRANCESCO DELBONO

“UNA BELLA ARRAMPICATA”: POUND LEGGE DANTE

Alla cara memoria di Rosina Clarke,
lettrice di inglese nella Facoltà di
Lettere di Catania durante il mio in-
segnamento (1979-82), e a tutti i col-
leggi e amici di quegli anni proficui.

Il dantismo di Ezra Pound ha degli aspetti critici e poetici, visto che Pound è soprattutto poeta e che vi è un interscambio continuo fra le sue prose e la sua opera creativa. Fu Pound a richiamare su Dante l'attenzione dell'amico T.S. Eliot, e si deve all'interesse per Dante di questi due poeti la fortuna novecentesca della *Commedia* in area angloamericana. Se Dante è tuttora molto studiato e amato non solo, come prevedibile, fra gli studiosi e gli specialisti, ma anche fra i lettori più giovani e arrabbiati e artisti, ciò si deve in buona parte alla pratica poundiana. E non sarebbe potuto avvenire se Pound si fosse mosso su binari più rettilinei e filologicamente solidi. La sua passione dantesca può servire da modello per quello che in essa è immediato, che salta i problemi su cui non si finirebbe mai di discutere e dice semplicemente: questo libro vale la pena di leggerlo, anzi è uno dei libri essenziali. Così nel suo ultimo vademecum per gli aspiranti letterati poundiani, la *Guide to Kulchur* del 1937, scritta dunque a 52 anni, Pound disegna il suo “pentagono” fondamentale: le *Odi* di Confucio, l'epos omerico, le *Metamorfosi* di Ovidio, la *Commedia*, Shakespeare¹. Eccentrico sì, era Pound, ma come curriculum essenziale non c'è da discutere. Le *Odi* confuciane parranno una strana aggiunta. Ma l'idea di uscire almeno una volta dall'ambito della cultura occidentale non può che essere benefica. Certo i nostri studenti di lettere che conoscessero questo “pentagono” sarebbero sulla buona strada.

¹ E. Pound, *Guide to Kulchur* (1938), Norfolk (CT) 1952. Una traduzione italiana, difettosa, di R. M. degli Uberti è uscita presso Sansoni: *Guida alla cultura*, Firenze 1986. Cfr. M. Bacigalupo, *Lo sperimentalista pentito*, “Verri” 12, dicembre 1986, pp. 17-20. Alcuni brani essenziali del libro sono tradotti da chi scrive nello stesso fascicolo del “Verri”, pp. 5-16.

Naturalmente se guardiamo il retroterra di Pound vediamo che il suo interesse per Dante ha illustri precedenti. In Inghilterra c'è Dante Gabriele Rossetti, per fare il nome del traduttore più celebre, che era anche un bohémien e notevole poeta e pittore in proprio, artista multiforme e maledetto come sarà ancora Pound. In America c'era stato Longfellow, assai meno bohémien e forse poeta mediocre ma certo fra i più letti in lingua inglese. Longfellow tradusse con competenza la *Commedia* e scrisse diverse poesie non particolarmente ispirate ma senz'altro dignitose su Dante e la sua opera, invocandolo come "star of morning and of liberty" e descrivendo la lettura della *Commedia* come un soggiorno in una cattedrale gotica, in cui cessano i tumulti del presente "while the eternal ages watch and wait"². E Longfellow era lontano parente di Pound.

Ma Pound, con una certa spregiudicatezza, tratta sempre i suoi autori come se li avesse scoperti lui, e si rivolge a un lettore disposto ad accettare questo patto senza paura di dirgli cose magari risapute, convinto che il fatto che la cosa sia piaciuta a lui, Pound, è motivo sufficiente del nuovo discorso. Egli verrà spesso preso in giro per questo dai suoi più colti conoscenti inglesi, ma la strategia, come s'è detto, funzionerà, e porterà anche a interpretazioni fresche.

Pound aveva studiato Dante all'università nei primi anni del Novecento, laureandosi in lingue romanze. Arrivato a Londra nell'autunno 1908 con in tasca il suo primo libro di versi, stampato a sue spese a Venezia e intitolato dantescamente *A lume spento*, aveva ottenuto un ingaggio per una serie di conferenze in una scuola su "Lo sviluppo della letteratura nell'Europa meridionale", che tenne nella primavera e nell'autunno del 1909. Dante fu trattato verso la fine delle lezioni. Tutto il materiale conflui in seguito nel volume *The Spirit of Romance*, uscito nel 1910³. Il capitolo su Dante offre una lettura senza pretese della *Vita nuova* (citata nella traduzione di Rossetti) e della *Commedia*. Quest'ultima è citata nell'ottima edizione della collana Temple Classics di Dent, lo stesso editore di *The Spirit of Romance*.

È un'edizione in tre solidi volumetti, con testo italiano, traduzione in prosa, ampie note, disegni, cartine eccetera. Uscita per la prima volta nel 1899, era curata (risulta da una nota in fondo ai volumetti) dal reverendo Philip H. Wicksteed e da H. Oelsner. Il *Paradiso* risulta ristampato 13 vol-

² H. W. Longfellow, *Divina Commedia*, I, in *Poetical Works Including Recent Poems*, London s.d., p. 52.

³ Edizione ampliata, London e Norfolk (CT) 1953. Trad. it. S. Baldi, *Lo spirito romanzo*, Firenze 1959, rist. Milano 1991.

te fra 1900 e 1932 (data dell'edizione in mio possesso), l'*Inferno* 14 volte fra 1901 e 1926. Si trattava dunque di opere di ampia divulgazione, pressoché popolare, dalla finezza tuttavia invidiabile appena le si confronti con le edizioni economiche, inglesi ma anche italiane, oggi disponibili. Come si vede, il ventiquattrenne Pound non percorreva certo vie nuove, ma si rivolgeva a un pubblico nuovo — quello della poesia più aggiornato — con un tono nuovo, o in parte tale. Dante non era più un “classico”. Era un poeta d'avanguardia.

Dico in parte nuovo, perché *The Spirit of Romance* è un'opera molto blanda, divisa fra un tono professorale vecchia Inghilterra (o America) e affermazioni provocatorie da giovane leone, ma il miscuglio è già stuzzicante, e naturalmente lo diventerà sempre più in seguito.

Quali sono i successivi principali episodi del dantismo poundiano? Al 1915-1917 risale la prima concezione e stesura dei *Cantos*, che prendono fin dal titolo la *Commedia* a modello, ma ne seguono anche la struttura di viaggio nell'oltretomba, di ascesa dall'*Inferno* al *Paradiso*. Nume tutelare dell'impresa poundiana, “epica del giudizio”, come l'ha chiamata James J. Wilhelm nel suo libro *Dante and Pound*⁴, tesa cioè a giudicare e valutare (come fa il fiorentino) epoche e uomini, Dante vi ricorre praticamente dalla prima all'ultima pagina, dal 1917 al 1960: infatti nelle ultime righe del Canto 116 Pound segna il chiudersi del poema e della vita, annuncia di essere giunto “al poco giorno ed al gran cerchio d'ombra”, citando appunto questo grande risonante verso per la donna Pietra.

Analogamente, gli altri episodi del dantismo poundiano confluiscono nei *Cantos*, indicando l'approfondirsi delle prime impressioni di lettura riportate a caldo in *The Spirit of Romance* (già Mario Praz le giudicava più fresche di quelle professionali di tanti dantisti)⁵.

Nel 1928 usciva su “The Dial” il saggio *Mediaevalism*, contenente quello che è forse il più celebre paragrafo in prosa di Pound, evocazione del mondo di energia dantesco che egli si propone di ricreare. Nella versione di Nemi D'Agostino:

Sembra che noi abbiamo perduto il mondo radiante in cui un pensiero intersecava l'altro con un taglio netto, un mondo di mobili energie — *in mezzo scuro luce rade* — *risplende in sé perpetuale effecto* — forze magnetiche che

⁴ J.J. Wilhelm, *Dante and Pound: The Epic of Judgement*, Orono (ME) 1974.

⁵ M. Praz, *T.S. Eliot e Dante* (1937), in *Machiavelli in Inghilterra*, Roma 1942, pp. 240-41.

assumono forma, e diventano visibili o rasentano la visibilità, la materia del Paradiso di Dante, il vetro sott'acqua, la forma che sembra una forma vista in uno specchio, queste realtà percettibili al senso, dal reciproco influsso (*e non si mova perch'a lui si tiri*)...⁶

Nel saggio *The Metaphysical Poets* (1921), T.S. Eliot sosteneva che “nel secolo XVII avvenne una dissociazione della sensibilità, dalla quale non ci siamo più ripresi”; con essa i poeti avrebbero perso la capacità di “divorare ogni tipo di esperienza”, comune invece ai metafisici inglesi e a “Dante, Guido Cavalcanti, Guinicelli e Cino”⁷. Pound sta dicendo qualcosa di analogo in termini assai simili, e utilizzando gli stessi esempi italiani di sensibilità integrata. Ma caratteristicamente poundiana è l’idea di un universo luminoso e cristallino, quasi una mistica della luce e della parola-luce che trova riscontro soprattutto in Dante e Cavalcanti, i cui debiti nei confronti della filosofia della luce di Roberto Grossatesta Pound investigò. Sono questi infatti gli anni in cui egli visitò le biblioteche italiane per verificarvi di persona i codici contenenti i testi cavalcantiani e ne propose la sua eccentrica ma appassionante rilettura in un’edizione pubblicata nel 1932 a Genova⁸. Già nel 1910 egli aveva segnalato in Dante la nitidezza dell’immagine, la compresenza di fisicità e pensiero, la precisione terminologica del lessico. Su questa linea egli continuerà a muoversi, aggiungendoci nel corso degli anni trenta anche l’immagine di Dante poeta dell’usura, poeta dell’economia come vuole essere l’autore dei *Cantos*. “Usura” è il drago orrendo dei *Cantos*, attaccato memorabilmente nel Canto 45, e il concetto è dantesco, come la sua congiunzione alla sodomia (“Sodoma e Caorsa”, *Inf.* XI 50):

*Usura slayeth the child in the womb
It stayeth the young man's courting
It hath brought palsey to bed, lyeth
between the young bride and her bridegroom
CONTRA NATURAM*⁹

⁶ E. Pound, *Saggi letterari*, tr. N. D’Agostino, Milano 1957, p. 188; poi in E. Pound, *Opere scelte*, a cura di M. de Rachewiltz, Milano 1970, p. 1029.

⁷ T. S. Eliot, *The Metaphysical Poets*, in *Selected Prose*, London 1975 p. 64.

⁸ G. Cavalcanti, *Rime: edizione rappezzata fra le rovine*, Genova 1932. Cfr. M. Praz, *Cronache letterarie anglosassoni*, Roma 1950, I, p. 180; M. Bacigalupo, *Linea ligure angloamericana: Pound, Yeats*, in “Studi di filologia e letteratura” (Univ. Genova), 5, 1980, pp. 512-17.

⁹ E. Pound, *I Cantos*, a cura di M. de Rachewiltz, Milano 1985, p. 446. Tra-

Usura uccide il figlio nel ventre
arresta il corteggiamento del giovane
conduce vecchiaia a letto, giace
fra la giovane sposa e lo sposo

CONTRA NATURAM

Ma la passione per il linguaggio di Dante resta costante. Sono del 1938 le lettere al vecchio amico Laurence Binyon (1869-1943), sulla traduzione in terza rima dell'intera *Commedia* da questo intrapresa. Con la consueta generosità l'indaffaratissimo Pound trova il tempo di ripassare riga per riga questa versione e dare all'amico i suoi suggerimenti e complimenti, rimettendosi modestamente a scuola. A proposito dei Canti 26 e 27 del *Purgatorio*, che pure conosceva bene per via della sua vecchia passione per Arnaut Daniel, dice: "Non credo che nemmeno il vecchio Webb e la Russia possano resistere a questi canti, anche se 'Rien que la bêtise humaine donne une idée de l'infini'. Io almeno finora non li ho completamente digeriti. Cenere sul mio dannato capo!"¹⁰.

Commentando questo tipo di esperienza, aveva detto l'anno prima in *Guide to Kulchur*: "Un libro vero è un libro le cui parole divengono sempre più luminose mentre la propria esperienza si accresce o mentre si è condotti o spinti a considerarlo con maggiore attenzione". Nella parte conclusiva di questa vivace e inquietante *Guide* Pound cita Dante come esempio della "Terra Promessa", mettendogli accanto un altro suo maestro, Thomas Hardy poeta, ma come suggerendo l'irraggiungibilità di tali vette:

*Si vid'io ben più di mille splendori / trarsi ver noi, ed in ciascun s'udia: /
"Ecco chi crescerà li nostri amori".*

Non c'è nulla nel meccanismo critico moderno per dar conto della materia di questo e dei successivi canti, e dubito vi sia alcunché a portata di mano nel nostro vocabolario poetico persino per tradurla.

Vedeasi l'ombra piena di letizia / nel fulgor chiaro che da lei uscia.

duzione nostra. Per una introduzione al poema e ai suoi problemi attuali si rimanda all'articolo di chi scrive in G. Cianci (a cura di), *Modernismo/modernismi*, Milano 1991, pp. 380-97.

¹⁰ *Letters of Ezra Pound 1907-1941*, a cura di D. D. Paige, New York 1950, p. 315 (8 maggio 1938). Webb è Sidney James Webb, fondatore con la moglie del movimento fabiano, d'ispirazione socialista, invisato ai giovani rivoltosi reazionari come Eliot e Pound. La citazione francese è attribuita altrove da Pound a J. E. Renan. Delle lettere di Pound a Binyon si è occupato L. Anceschi, *Due lettere su Dante*, "Nuova Corrente" 5-6 (1956), pp. 58-69.

Menti sobrie hanno ammesso che l'arcano è l'arcano. Nessuno può fornire al prossimo un biglietto di agenzia turistica che vi porti.

Maestro di etica economica, Dante non cessa di essere guida privilegiata all'"arcano", a quel paradiso di cui anche nell'ambito dei *Cantos*¹¹ Pound cominciava a meditare la scalata, non senza perplessità.

Infatti tutta l'impresa paradisiaca di Pound sarà segnata da contraddizioni e oscurità tanto soggettive quanto oggettive. Da una parte ci sarà la catastrofe della II guerra mondiale a rendere la poesia dei *Pisan Cantos* disperatamente esistenziale per quanto capace di attingere ai più alti momenti visionari di tutto Pound, e anche gli avvenimenti precedenti e successivi a quella mirabile stagione che fu l'estate del 1945 graveranno sulla poesia. Dall'altra parte continuerà a esservi in Pound la consapevolezza dell'irraggiungibilità della contemplazione paradisiaca, a livello di esperienza come di stile, secondo quanto preventivato nella *Guide*. Alcuni dei momenti centrali del dantismo poundiano si trovano tuttavia in quest'ultima disperata fase della sua parabola.

Particolarmente vistoso è il caso dei due canti immediatamente precedenti quelli pisani, scritti in italiano fra 1944 e 1945 in "imitazione"¹² rispettivamente di Dante e Cavalcanti. Cercando un'identificazione con il destino dell'Italia fascista, che per lui era l'Italia *tout court*, Pound pensò di rivolgersi ad essa e al suo duce declinante nell'italiano del poeta nazionale, non senza compiere un gesto revisionista e ricordare un'ennesima volta a chi voleva ascoltarlo che il suo Guido "non è inferiore a Dante per qualità"¹³. Guido appare in prima persona per dialogare con Pound nel Canto 73, steso in versetti e rime di sapore cavalcantiano, laddove il Canto 72 è scritto in lessico e metro liberamente (e spesso goffamente) orecchianti la *Commedia*, e riprende anch'esso esplicitamente il topos dantesco della visione. Qui Pound colloquia con vari personaggi vivi e morti: l'indomito

¹¹ E. Pound, *Guide to Kulchur*, cit., p. 292. Cfr. "Verri" 12 (1986), p. 14.

¹² Per la problematica dell'"imitazione" in Pound rimando all'ediz. da me curata di E. Pound, *Omaggio a Sesto Properzio*, Genova 1984. Vedi anche R. W. Desenbrock, *Imitating the Italians*, Baltimore (MD) 1991, che tratta il dantismo di Pound, Joyce ed Eliot, e sostiene fra l'altro che il mussolinismo di Pound vada messo in relazione alla sua lettura del *De Monarchia*.

¹³ G. Cavalcanti, *Rime*, cit., p. 9. "Questi due" continua Pound nella sua prefazione italiana "diedero alla poesia mondiale qualche cosa che non esisteva, e non esiste, altrove, e dopo i loro esilii per seicento anni la poesia italiana non ha raggiunto il loro livello".

Marinetti, sperimentalista e fascista morto da poche settimane, il bibliotecario (alla Malatestiana di Cesena) e antiquario Manlio Dazzi, e poi, con una sterzata medievalistica, Ezzelino da Romano, venuto a scagionarsi dalle accuse di efferatezza mosseggi da Albertino Mussato e a inveire contro Pacelli e Badoglio promettendo una prossima riscossa:

“Chi sei?” clamai.
 “Io son quell’Ezzelino che non credé
 Che il mondo fu creato da un ebreo.
 Se d’altro scatto io fossi reo
 poco t’importa ora.
 Mi tradi chi il tuo amico ha tradotto.
 Cioè Mussato, che ha scritto
 Ch’io son fiol d’Orco,
 E se tu credi a simile pastocchia
 Ogni carota può ben farti ciuco.
 Il bello Adonide morì d’un porco
 A far pianger la Ciprigna bella.
 Se feci giocattolo della ragione
 Direi che un toro da macello,
 O dal zoologo, vale un piccione;
 Chi delle favole prende piacere e gioia
 Dirà che l’animale non fa la religione ¹⁴.

Dove si vede come Pound riesca ad essere insieme vaticamente oscuro, con la sua commistione tutta dantesca di pubblico e privato, e involontariamente comico. E si noti come il riferimento alla terza rima vada facendosi col procedere dei versi via via più preciso.

Il canto ha un solo attimo “paradisiaco”, quando si ode la voce di Galla Placidia, che ha nell’impianto dantesco di Pound il ruolo di Francesca e più Pia in quello della *Commedia*, ma viene subito tacitata dalle voci della guerra che infuriano:

E come onde che vengon da più d’un trasmittente
 Sentii allora
 Le voci fuse, e con frasi rotte,
 E molti uccelli fecer contrappunto
 Nel mattino estivo,

¹⁴ E. Pound, *I Cantos*, cit., p. 830. Dazzi è autore di una traduzione italiana dell’*Ecerinus* di Mussato. La morte di Adone è ricordata nel Canto 47, dove si parla anche di un toro, ma questo non rende chiare le associazioni poundiane.

fra il cui cigolar
 In tono soave:
 "Placidia fui, sotto l'oro dormivo".
 Suonava come note di ben tesa corda.
 "Malinconia di donna e la dolcezza"...
 cominciavi
 Ma io ebbi la pelle convulsa...¹⁵.

C'è il gusto della similitudine dantesca, che va caratteristicamente sul concreto, e, con coraggiosa sovrapposizione di tempi e registri, sul moderno (del resto anche Montale parlerà in questo stesso periodo e in un contesto analogamente stilnovista di un "disco di già inciso")¹⁶. Inevitabilmente il richiamo alle onde radio ricorda al lettore le sciagurate trasmissioni che costarono a Pound tredici anni di detenzione e per poco non gli costarono la vita, ma d'altra parte ponendolo davanti alle sue responsabilità resero possibile la palinodia parziale, comunque sofferta e poeticamente grandiosa dei *Canti pisani*. Placidia era già apparsa "sotto il tetto d'oro" in un canto degli anni venti, e del suo luogo di "riposo" si parlerà ancora nei Canti 76 e 110, dal che si rileva che questi canti anomali fanno nonostante tutto parte integrante del poema. Pound aveva goduto a Ravenna la penombra dorata del Mausoleo di Galla Placidia, aveva udito forse negli studi di Radio Roma certi effetti della ricezione delle onde corte: sono esperienze sempre di prima mano che confluiscono nella struttura poetica. Un altro dettaglio di ampia rilevanza intertestuale è il paragone fra la loquela di Placidia e le "note di ben tesa corda" udite fra il "cigolar" mattutino degli uccelli. Uno dei nodi epifanici sui quali i *Cantos* indugiano a più riprese è un'alba sulla collina ligure, con una marina tremolante in lontananza, il canto degli uccelli, un suono di violino che l'interseca. Nel Canto 75, il secondo di quelli pisani, scopriremo che ciò che il violino suona non è altro che una *Canzone de li uccelli* di cui Pound riproduce addirittura lo spartito (parte del violino), e che a eseguirla è la compagna di sempre del poeta, una violinista-Circe che gli offre un asilo sensuale e contemplativo¹⁷.

Il Canto 72 è dunque un momento estremo e non infelice del sogno dantesco di Pound, di cui andrebbero studiati tutti i riscontri con la *Comme-*

¹⁵ Ivi, pp. 830-31.

¹⁶ E. Montale, *L'orto*, in *La bufera e altro*, Milano 1970, p. 86.

¹⁷ E. Pound, *I Cantos*, cit., pp. 210, 376, 460, 818, 864, 874, 886, 900 ecc. Cfr. M. Bacigalupo (a cura di), *Ezra Pound un poeta a Rapallo*, Genova 1985.

dia. È il Dante uomo di parte e dell'invettiva che qui segna la strada. Laddove al Dante dell'arcano paradisiaco si rivolgeranno spesso i *Pisan Cantos*, in particolare alla soglia del loro momento più alto, l'invettiva contro la vanità del Canto 81 ("pull down thy vanity"), che riprende l'andamento ripetitivo e medievaleggiante dell'invettiva contro l'Usura (45) e di quella analoga ma di tutt'altro segno contro la Pietà (30). Ora, prima di venire alla sua biblica litania, Pound descrive una sorta di apparizione o visitazione che ha luogo nella tenda militare che gli faceva da riparo nel campo di detenzione pisano, visitazione che ha connotati esplicitamente danteschi. Riportiamo la versione originale, un po' scorciata nel testo definitivo:

Ed ascoltando al legghier mormorio
there came new subtlety of eyes into my tent
whether of spirit or hypostasis
but what the blindfold hides
or at carneval
nor any pair showed anger
but as unaware of their presence
Saw but the eyes and stance between the eyes,
colour, diastasis,
careless or unaware it had not the
whole tent's room
nor was place for the full εἶδος
but if each soul lives in its own space and these
interpass and penetrate as lights not interfering
casting but shade beyond the other lights
— nor lose own forms
sky's clear
night's sea
green of the mountain pool
shone from the unmasked eyes in half-mask's space
What thou lovest well remains,
*the rest is dross*¹⁸.

Ed ascoltando al legger mormorio
 venne nuova acutezza d'occhi nella mia tenda.
 fosse di spirito o ipostasi
 vidi non facce intere ma quel che la maschera cela
 o a carnevale

¹⁸ La lezione definitiva del brano si può leggere in *I Cantos*, cit., p. 1020. Il testo inglese della prima versione è trascritto in M. Bacigalupo, *L'ultimo Pound*, Roma 1981, p. 177 nota.

né alcun paio mostrava ira
ma come inconsapevoli della loro presenza
Vidi solo gli occhi e lo spazio fra gli occhi,
colore, diastasi,
indifferente o inconsapevole che non aveva per sé
tutto l'ambiente della tenda
né v'era spazio per l'intero εἶδος

ma se ogni anima vive nel suo spazio e queste
si intersecano e interpenetrano, luci non interferenti
solo gettando ombra oltre le altre luci
— né perdono la propria forma

chiaro di cielo
mare di notte
verde di stagno montano
splendeva dagli occhi smascherati entro la maschera
Ciò che davvero ami rimane,
il resto è scoria.

Come di consueto Pound annota asintatticamente i connotati dell'esperienza sognante di cui è oggetto, un'esperienza di acutezza intellettuale e amorosa (lo sguardo di Beatrice), definita più per ciò che non è (nell'inglese ritorna insistente il *but*) che per la sua consistenza. In ciò egli è fedele alla sua lettura misterica di Dante (non per nulla egli si mosse nell'ambiente teosofico di W.B. Yeats):

Chiunque sia anche appena dotato della facoltà di avere visioni sa bene che le cosiddette personificazioni non sono artificiali ma reali. La precisione di Dante, sia nella *Vita Nuova* che nella *Commedia*, proviene appunto dalla volontà di riprodurre esattamente ciò che egli ha chiaramente veduto. Il "Signore di pauroso aspetto" non è né un'astrazione né una figura retorica: Vi sono alcuni che non sanno e non vogliono capire queste cose¹⁹.

Nel caso specifico l'esperienza è quella identificata nel brano citato sopra da *Mediaevalism* come propria del Paradiso dantesco: "forze magnetiche che assumono forma, e diventano visibili o rasentano la visibilità [...] il vetro sott'acqua, la forma che sembra una forma vista in uno specchio". Come Dante inseriva tali percezioni in un contesto speculativo rispettabile e terminologicamente puntale, così Pound le connota usando parole come

¹⁹ E. Pound, *Dante, The Spirit of Romance*, cit., p. 126. Cfr. Pound, *Opere scelte*, cit., p. 812.

“diastasi” ed “εἶδος”, la prima delle quali è in particolare ricca di risonanze intertestuali²⁰. Questi occhi che ci sono e non ci sono nell’aria non sono appunto “né un’astrazione né una figura retorica”. Se nella *Guide* Pound dubitava della possibilità di rivedere e ridescrivere l’“ombra piena di letizia / nel fulgor chiaro che da lei uscia”, qui egli parzialmente riesce nell’impresa. Ombre piene di letizia, fulgide, chiare (*night’s clear*) sono infatti quelle che gli appaiono e che passano l’una nell’altra. L’invenzione della maschera, il pensiero del carnevale (veneziano?), di una festa insieme magica e infantile, le rendono immediatamente visualizzabili. E il messaggio ch’esse portano è appunto lieto: “Ciò che davvero ami rimane, / il resto è scoria”. Se dunque il Canto 72 è il momento di maggiore identificazione o transfert del dantismo poundiano, il Canto 81 è quello più alto e più felice, il canto dell’esule che raccoglie infine il premio per “aver fatto in luogo di non avere fatto”²¹, per avere molto amato ed essersi così costruito un mondo inalienabile: per sé e in parte per i lettori che l’hanno seguito.

Pound tornerà su Dante sia per descrivere la più fredda luce delle sezioni successive e ultime dei *Cantos*, scritte nella posizione lacerante del detenuto emarginato, sia per postillare la sua etica e poetica (il Canto 93 offre alcuni scampoli del *Convivio*), ma solo nelle pagine estreme del poema, come s’è accennato, il confronto tornerà ad essere problematico e suggestivo come a Pisa. Pound rievoca debolmente, con scarsa fiducia, le sue aspirazioni paradisiache e legge la parola dantesca come a cercarvi delle conferme decisive:

and some climbing
before the take-off
to “see again”,
the verb is “see”, not “walk on”
i.e. it coheres all right
even if my notes do not cohere.

Many errors,
a little rightness,
to excuse his hell
*and my paradiso*²².

²⁰ Cfr. E. Pound, *Hugh Selwayn Mauberley*, a cura di M. Bacigalupo, tr. G. Giudici, Milano 1983, pp. 134-45.

²¹ *I Cantos*, cit., p. 1022 (ultimi versi del Canto 81).

²² Ivi, p. 1484 (Canto 116). Si tratta del l’ultimo “Canto” completato da Pound.

Come avviene subito dopo in questo Canto 116, dove il cunicolo di Dante si associa alla “carità che a volte ho avuto” (il tema pisano di “j’ai eu pitié des autres”)²⁵ ed è “una piccola luce, un fuoco di paglia, per ricondurre allo splendore”, cioè appunto a *rivedere* quelle “cose belle che porta il ciel”²⁶. (Torna in mente la maniera asciutta e domestica di Montale per suggerire qualcosa di analogo: “E sufficiente, disse il prete”)²⁷.

L’ultimo significativo incontro di Pound con Dante si situa fuori testo. Nel 1965, invitato a leggere i suoi versi al Festival di Spoleto, Pound prese in contropiede organizzatori e pubblico compitando lentamente non una sua opera ma il quindicesimo dell’*Inferno*, il canto di Brunetto Latini, nella traduzione dell’amico Robert Lowell²⁸. Nella scelta, oltre al centenario dantesco e alla consueta sorprendente modestia di Pound, è probabile che abbia giocato il ricordo di un altro amico, T.S. Eliot, morto a gennaio di quello stesso anno. Eliot era partito dall’episodio di ser Brunetto per descrivere nell’ultimo dei suoi *Four Quartets* l’incontro con uno spirito “insieme intimo e inidentificabile” di maestro caduto, nella Londra apocalittica dei bombardamenti tedeschi. Questo spirito dalle fattezze “brune e bruciate”, che ha “lasciato il corpo su una spiaggia lontana”, ricorda a tratti Pound, segnatamente quando rivolgendosi all’amico gli cita Mallarmé:

*Since our concern was speech, and speech impelled us
To purify the dialect of the tribe
And urge the mind to aftersight and foresight...²⁹*

Poiché nostra preoccupazione fu la lingua, e la lingua
ci spinse a purificare il dialetto della tribù
e a volgere la mente al passato e al futuro...

L’incontro dei giovani Pound ed Eliot si era svolto all’insegna di Dante,

²⁵ Canti 76, 93. *I Cantos*, cit., pp. 904, 1204.

²⁶ *Inferno* XXXIV 137-38.

²⁷ E. Montale, *Satura*, Milano 1971, p. 26 (*Xenia* I 10).

²⁸ R. Lowell, *Brunetto Latini*, in *Near the Ocean*, New York 1967, pp. 109-16. Il modo in cui Pound conobbe questa traduzione fu del tutto casuale e indicativo del suo isolamento. Io la lessi nell’estate del 1964 in un fascicolo del mensile londinese “Encounter” e ne feci una copia dattiloscritta che portai a Pound. Fu questa la trascrizione che il poeta lesse a Spoleto e poi mi restituì con sopra un suo ringraziamento.

²⁹ T. S. Eliot, *Collected Poems 1909-1962*, London 1963, p. 218 (*Little Gidding* II). Si veda S. Mallarmé, *Le tombeau d’Edgar Poe*, v. 6.

e Dante fornisce la forma per questa sublimazione poetica del loro rapporto nella poesia dei *Quartets*. Infine, poco dopo la morte di Eliot, Pound ritorna su quell'episodio dantesco per rimeditare il suo rapporto con i successori (Eliot, Lowell) e la problematicità del suo magistero. Per parte nostra ci pare di riconoscere Pound con i suoi molti errori e il suo poco ma sicuro gusto nell'immagine con cui Dante saluta e consegna alla memoria poetica e umana il suo errante maestro:

“Sieti raccomandato il mio Tesoro,
nel quale io vivo ancor; e più non cheggio”.
Poi si rivolse, e parve di coloro
che corrono a Verona il drappo verde
per la campagna; e parve di costoro
quegli che vince, non colui che perde.

MASSIMO BACIGALUPO

F. Tomasello, <i>L'Anaktoron di Pantalica: una metodologia progettuale</i>	pag. 113
S. L. Agnello, <i>Le pitture delle catacombe di Siracusa nell'Ottocento</i>	» 141
F. Giudice, <i>Gli scavi del santuario di Apollo a Toumballos a Paphos (Cipro)</i>	» 153

STORIA

M. Mazza, <i>Strutture sociali e culture locali nelle Provincie sulla frontiera dell'Eufrate (II-IV sec. d. C.)</i>	» 159
S. Pricoco, <i>Il terzo Concilio di Arles</i>	» 237
F. E. Sciuto, <i>Un altro detrattore di Origene: Teodoto d'Ancira</i>	» 255
R. Osculati, <i>Ernst Troeltsch, la teologia e la 'Belle Epoque'. In margine ad una nuova biografia</i>	» 267
G. Giarrizzo, <i>Benedetto Croce e l'età barocca</i>	» 285

ITALIANISTICA

N. Mineo, <i>Lettura del Canto VI del 'Paradiso'</i>	» 315
P. M. Sipala, <i>Fortuna e virtù nella seconda giornata del 'Decameron'</i>	» 375
R. M. Monastra, <i>Le letterature dialettali preunitarie nella critica del Novecento</i>	» 387
M. Tropea, <i>Introduzione a 'Mastro Don Gesualdo'</i>	» 413
D. Tanteri, <i>Un 'peccato d'accidia' di Giovanni Verga</i>	» 423
A. Di Grado, <i>Salvatore Battaglia e la 'dimora' isolana</i>	» 435

N.S. a. XLVI nn. 1-2

Gennaio-Dicembre 1993

TOMO II (1993)

LINGUISTICA

W. Viereck, <i>Atlante linguistico inglese elaborato al computer</i>	» 443
G. Piccillo, <i>A proposito delle affricate $\hat{c} > \hat{s}$ e $\hat{g} > \hat{z}$ nel Mol-davo degli inizi del Settecento</i>	» 459
S. C. Sgroi, <i>Per una storia della terminologia linguistica ottocentesca. Alcune retrodatazioni</i>	» 471
S. C. Trovato, <i>Nomi di Santi nella paremiologia siciliana: Santa (Burgundo) Fara e Santa Martana</i>	» 515

FILOSOFIA

F. Romano, <i>Platonismo/Neoplatonismo: continuità e rottu-re</i>	» 525
G. Paganini, <i>L'eredità del Libertinismo nella seconda metà del Seicento</i>	» 545

D. Dollo, <i>L'incorruttibilità dei cieli nelle 'Reportationes' di Gerolamo Piccolomini (1612)</i>	pag. 577
G. M. Bertin, <i>Il dandismo nella Francia della prima metà del sec. XIX e in Balzac</i>	» 605
P. Manganaro, <i>Ragion pratica e male radicale</i>	» 623
M. T. Fogliani, <i>L'insegnamento della Psicologia nell'Univ. di Catania dal 1938 al 1971</i>	» 637
A. Brancaforte, <i>Per una rilettura di Luigi Scaravelli dall'idealismo attuale al neokantismo epistemologico</i>	» 651

LETTERATURE MODERNE

A. Floreale Marangolo, <i>Prologhi ed epiloghi del teatro della Restaurazione: tradizione e innovazione</i>	» 667
G. A. Brunelli, <i>Per ricordare i cento anni delle traduzioni in Italia delle 'Fleurs du Mal'</i>	» 695
G. W. Stix, <i>'Licht von innen': zu Imma Von Bodmershofs Dichtung</i>	» 705
M. Marianelli, <i>Taccuino italo-tedesco</i>	» 717
J. U. Fechner, <i>La 'Italienische Reise' di Goethe non è una descrizione di viaggio</i>	» 729
G. Dolei, <i>Tra la torre d'avorio e il mondo della pubblicità: gli esordi della malinconia handkiana</i>	» 741
F. Delbono, <i>Farse di Alione d'Asti e 'Fastnachtspiel' tedesco</i>	» 763
M. Bacigalupo, <i>'Una bella arrampicata': Pound legge Dante</i>	» 789

P R E Z Z I E A B B O N A M E N T I

Un numero	L. 30.000
Abbonamento annuo	L. 50.000
Annata arretrata	L. 70.000
Esteri: aumento del 50%	

Spedizione in contrassegno

Richiesta a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Sicularum Gymnasium - Catania - Piazza Dante - Centro servizi

Direzione e Amministrazione:

Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania
Monastero dei Benedettini

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*

Finito di stampare il mese di dicembre 1994 nella Tipografia E. Leone snc - Catania
Autorizz. 6-VII - 1948 n. 25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette, n. 1/037303